antropología de los nativos
antropologia dos nativos

ANTROPOLOGÍA DE LOS NATIVOS

Estratégias sociales de los sujetos en la investigación

ANTROPOLOGIA DOS NATIVOS

Estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa

Jakeline De Souza
Carolina Andrea Maidana
(compiladoras)

Editorial de la Universidad de La Plata

ANTROPOLOGIA DE LOS NATIVOS

Estrategias sociales de los sujetos en la investigación

ANTROPOLOGIA DOS NATIVOS

Estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa

ANTROPOLOGIA DE LOS NATIVOS

Estrategias sociales de los sujetos en la investigación

ANTROPOLOGIA DOS NATIVOS

Estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa

Jakeline De Souza y Carolina Andrea Maidana
(Compiladoras)

LETEP
Laboratório de Etnoepidemiologia e Etnoecologia

FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

INPA
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LIAS
Laboratorio de Investigación de Investigación en Antropología Social
Fac. Cs. Naturales y Museo - UNLP

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Edulp
Editorial de la Universidad de La Plata

Maidana, Carolina Andrea
Antropología de los nativos = Antropología dos nativos : estrategias sociales de los sujetos en la investigación = estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa / Carolina Andrea Maidana y Jakeline De Souza ; compilado por Carolina Andrea Maidana y Jakeline De Souza . - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2012.
E-Book.

ISBN 978-950-34-0764-6

1. Antropología. 2. Subjetividades. I. De Souza , Jakeline II. Maidana, Carolina Andrea , comp. III. De Souza , Jakeline, comp. IV. Título
CDD 306

Diseño y diagramación: Eríca Anabela Medina

Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)
47 N.° 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina
+54 221 427 3992 / 427 4898
editorial@editorial.unlp.edu.ar
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

Primera edición, 2011
ISBN N.º 978-950-34-0764-6

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
©2011 - Edulp
Impreso en Argentina

ÍNDICE

PRÓLOGO: "Los nativos y sus antropólogos" 6
Antonio Carlos de Souza Lima

PRÓLOGUE: "Os nativos e seus antropólogos" 12
Antonio Carlos de Souza Lima

INTRODUCCIÓN
Carolina Andrea Maidana y Jakeline De Souza 18

INTRODUÇÃO
Carolina Andrea Maidana y Jakeline De Souza 25

PRIMERA PARTE/PRIMEIRA PARTE

NATIVO/ANTROPÓLOGO
Negociaciones, disputas y trayectorias etnográficas

NATIVO/ANTROPÓLOGO
Negociações, disputas e trajetórias etnográficas

Un pueblo que logró deshacer la historia 34
(Josefina Racedo)

Estratégias Tupi Guarani para "Se Provar Índio":
A relação pesquisador/pesquisado e o trabalho de campo
na aldeia Piaçagüera 50
(Camila Mainardi)

¿Y nosotros qué vamos a hacer? Negociación y disputa en torno
a un proyecto de filmación en una comunidad mocoví 65
(Agustina Altman)

Estratégias dos Kaingang em pesquisas e atos públicos
que tratam sobre a implantação de usinas hidreléctricas
em terras tradicionais indígenas 78
(Cecília Vieira Helm)

SEGUNDA PARTE

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS SABERES
Dialogia, subjetividades y conocimiento conjunto

POR UMA ANTROPOLOGIA DOS SABERES
Dialogia, subjetividades e conhecimento conjunto

Palavra desmancha, bota pro chão, sobe e vai rodar: produção de conhecimiento e relações sociais 93
(Ovídio Lemos Barreto, Esmerinda Trindade da Silva, Octacila Lemos Barreto, María da Conceiçao de Abreu Oliveira, Justino Melchiol Pena y Jakeline De Souza)

Comunidades indígenas y apropiación de TICs. Un nuevo espacio para la producción de conocimiento conjunto 133
(Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer y Eufracia Rossi)

Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia) 148
(Edmundo Pereira)

Los caminos de la investigación. A cerca de verdades y utopías 175
(Liliana Tamagno, Julia Gómez y Carolina Maidana)

La participación del "otro" en los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio 185
(María Amalia Ibáñez Caselli)

AUTORES 199

PRÓLOGO

Los *nativos* y sus *antropólogos*[*]

Antonio Carlos de Souza Lima[1]

La antropología como disciplina ha sido pródiga en literatura comentando y debatiendo diferentes y múltiples aspectos del trabajo etnográfico, entre otros las relaciones entre el investigador y aquellos con los que investiga. Un vasto cúmulo de textos, en su gran mayoría en forma de colecciones de diversos autores y números especiales de revistas, viene debatiendo, con más intensidad desde los años 1960, aspectos variados de la investigación antropológica. Tales discusiones se fueron, poco a poco, integrando como parte de los manuales de la disciplina.

Las indagaciones incluyen un variado listado de problemas que van desde las formas clásicas de prepararse para la investigación, llegar a otros mundos cultural y socialmente diferenciados, y colocarse en relación con las colectividades con las que el antropólogo convive e investiga; pioneramente presentadas en los textos de Bronislaw Malinowski y E. E. Evans - Pritchard, pasando por trabajos como los de Paul Rabinow sobre su experiencia en Marruecos, o la biografía de

[*] Traducción, Carolina A. Maidana.

[1] Profesor Asociado de Etnología, Departamento de Antropología, Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro (http://www.ppgasmuseu.etc.br). Bolsista de productividad en investigación I B do CNPq. Co-coordinador del Laboratorio de Investigaciones en Etnicidad, Cultura y Desarrollo/Museo Nacional-UFRJ (http://www.laced.etc.br).

Tuhami, su informante clave, desarrollada por Vincent Crapanzano, entre muchos otros textos de voga post-moderna. En tiempos más recientes - perdón por la broma - llegamos al momento post-post..., a las «revoluciones de la academia» en las cuales, a pesar de las innovaciones verbales, el trabajo etnográfico concreto tiene pocos vínculos con cualquier intento real de quebrar con posiciones de poder y autoridad sobre los sujetos sociales en relación a los cuales el antropólogo trabaja. En este registro, un «populismo metodológico» se ha puesto de moda y lo importante parece ser lo que se dice en las etnografías para el público académico y no lo que uno hace con y para las colectividades con las que se trabaja.

La literatura antropológica trata también de los aspectos histórico-políticos (por ejemplo, el legado colonial constitutivo de la antropología, la ecuación saber-poder siempre rediviva, sobre todo en contextos de procesos de gran transformación comunes a las intervenciones desarrollistas, etc.), las dimensiones epistemológicas, éticas, afectivas, textuales de la investigación etnográfica, entre muchos otros. A esto se suma una serie de reflexiones críticas, dentro de las mismas claves teóricas y metodológicas, de posicionamientos homólogos de los «antropólogos *indígenas*», entendidos como aquellos que no pertenecen a las tradiciones británica, francesa, estadounidense y secundariamente alemana de la disciplina. Para los centros nos encontramos entre los indígenas, a pesar de que no nos reconozcamos (pero nos comportemos muchas veces...) así.

Nos situamos ante un cuadro de amplias inquietudes, reiterado cada día por el mayor acceso de los *nativos* a las monografías de los *antropólogos* y su capacidad crítica frente a lo producido sobre su *modus vivendi*: qué hacer cuando se es leído por aquellos sobre los cuales hablan las etnografías se ha convertido finalmente en una cuestión. No es que ya no lo fuera para esos trabajos que, aunque cuantitativamente expresivos e innovadores, se movieron fuera del marco tradicional del *habitus etnológico*, exotizador independiente del objeto de la investigación sea, o no, destino convencional de lo que se llama etnología en variados contextos de producción.

Estos estudios han sido incapaces de cambiar la auto-imagen disciplinar, reproducida *ad nauseam* en cursos de teoría antropológica,

aún en contextos como el latino americano, o el brasilero en particular, donde sólo un fuerte vínculo con los valores culturales hegemónicos -que a su vez denuncian el origen socio-ideológico de los antropólogos- explica el mantenimiento de tales claves de enunciación. En lo que llamo de *habitus etnológico* a menudo se confunde la distancia necesaria para la elaboración reflexiva de las relaciones sociales y afectivas construidas durante la investigación (y la propia vida del investigador) con los procedimientos por los cuales los *antropólogos* construyen a los *nativos,* transformando a las personas con quienes conviven en sus *otros*. A veces es patético ver cómo eso es realizado y cómo es recibido como una gran novedad.

Pero si el pensar sobre lo que se hace y con quién se hace cuando se produce antropología motiva una producción específica para el contexto norte americano, en particular, -más que para el británico y mucho más que para el francés- lo mismo no podemos decir sobre los casos de la antropología latinoamericana en general y brasilera en particular. Con notables excepciones (en el caso brasilero) son raros los textos que piensan sobre y/o a partir de las condiciones históricas y sociales del hacer antropológico como punto de partida para la escritura etnográfica. A excepción de estos textos, en general en la forma de recopilaciones sobre las prácticas y sobre las múltiples dimensiones de hacer etnografía en el contexto urbano, la rica experiencia de nuestra práctica profesional en variados campos temáticos no ha sido especialmente apreciada en libros que la problematicen, quedando a menudo aisladas en capítulos de tesis y disertaciones o en algún artículo específico. La justificación más frecuente para esta laguna ha sido que las «cuestiones metodológicas» deben figurar (¿en realidad?) (sólo) en el argumento de cada monografía etnográfica.

La presente colección navega saludable y lucidamente a contramano de estas tendencias. En primer lugar, los textos aquí presentados no piensan las relaciones entre los investigadores y aquellos a quienes va dirigida y con los que se hace la investigación como una cuestión metodológica, el uso más frecuente del término. En el sentido común intelectual, la relación del antropólogo con quienes trabaja en el campo es pensada como instrumental: de ella dependen los datos para la etnografía. Esto se hace a veces de modo muy simple, a veces con sofisticación.

En este último caso, «pensar los datos» -lo que en cierta medida es indispensable para cualquier esfuerzo intelectual- significa reflexionar sobre la «economía política» por la que transita toda investigación, en el entramado de las relaciones de poder que propician un particular posicionamiento enunciativo, averiguando las condiciones de producción de la verdad científica. Tales parámetros pueden, por cierto, ser marcados por algunos signos de la tradición socio-antropológica francesa (que tanto influyeron en los británicos), donde balizas (neo) positivistas están siempre presentes, incluso hoy en las alternativas más aparentemente «revolucionarias» que las toma como horizonte de contraposición. Muchos de estos parámetros reflexivos están presentes también en trabajos pautados por otras epistemologías, como las vertientes interpretativas norteamericanas, o las de matiz más histórico en la tradición británica.

Los textos aquí compilados buscan superar muchos de estos marcos. Componen una colección de obras que, parte de la constatación de que en realidad tenemos en la práctica una nueva constelación de poder en las relaciones en que se construyen los saberes entre *antropólogos* y *nativos;* el trabajo es un ejemplar raro, en el sentido de poco común, donde se piensa acerca de este importante cambio en los cuadros de la producción etnológica latino americana. Se puede ver a menudo en los agradecimientos de tesis y disertaciones mencionar a las organizaciones indigenistas e indígenas que viabilizaron la «entrada en el campo» de los jóvenes investigadores, esas mismas tesis difícilmente nos presentan la negociación necesaria para su existencia, y mucho menos la participación indígena y la lectura que los *nativos* hacen de los *antropólogos*. Cuando lo hacen, muchas veces esta dimensión toma proporciones hipertrofiadas, o desconectadas del conocimiento producido sobre los *nativos*. Lo irónico es que se generaliza el uso de la palabra interlocutor para reemplazar la de informante, como si todo pudiera ser resuelto en el plano de la retórica.

El libro es, por lo tanto, una señal auspiciosa de que finalmente se toma, hablando en forma más común, a los contextos contemporáneos de la relación entre (principalmente) los *antropólogos* y los *indios* como un problema para la reflexión y la transformación de los modos de acción social. Aquí están presentes densas experiencias de relacionamiento y de construcción conjunta de saberes diferenciados

sobre unos y otros, que son el fruto de intensas negociaciones y consorcios. Estamos lejos de la «epistemología revolucionaria de clase de aula», que reúne acólitos en torno a frases intelectuales de momento, obras que, en vigencia de las modas académicas, presentan racionalistas empedernidos travestidos en claves de ecuanimidad y de emoción compartida con sus nativos.

Tampoco se trata aquí de establecer preceptos metodológicos, en el sentido de principios transponibles para cualquier investigación, de acuerdo con una especie de recetario prescriptivo. Los artículos del libro nos permiten, por cierto, pensar en diferentes procesos de construcción participativa del conocimiento en los que si la autoría puede ser o no compartida entre *antropólogos* e intelectuales *nativos*, se destaca la agencia de los sujetos sociales con quienes los investigadores trabajan, y la emergencia de una *antropología nativa* sobre el antropólogo y su mundo. No son tampoco preceptos éticos genéricos -como la importación judicializante del consentimiento informado- postulados que vienen a resolver a priori las relaciones constitutivas de la antropología contemporánea. Son historias de producción de conocimientos antropológicos que nos instigan a pensar.

Como destacan las organizadoras, otros posicionamientos están en juego, otras condiciones sociales, distantes de aquellas en las que era suficiente llevar cuentas de colores y pagar a los informantes, para poder, inventar *nativos* a voluntad. Hacer proyectos, contratos, asesorar procesos judiciales, etc., siempre pueden ser tomados en esa lógica de trueque, o establecer ese tipo de intercambio a través de alguna red de mediadores, como ser las organizaciones no gubernamentales en Brasil. Pero es imposible desconocer que los entendimientos contextuales de lo que es ser antropólogo se alteran cotidianamente a pasos cada vez más amplios.

No es nuevo que diferentes colectividades creen lugares para los investigadores con que lidian (ron), y se apropien de sus instrumentos de trabajo. Muchas veces fueron antropólogos quienes dieron, fuera de las aulas, contribuciones fundamentales a pueblos y segmentos poblacionales variados, transmitiéndoles instrumentos de registro y reflexión sobre sus colectividades fuera de los marcos de sus saberes tradicionales. Estos profesionales concedieron menos atención a trans-

mitir sus experiencias con sistematicidad a nuevos profesionales de la disciplina, y más atención a aquellos con quienes realmente mantenían relaciones de interlocución, esto es, los *nativos*. Sin alarde retórico, contribuyeron y contribuyen decisivamente a la instalación de esta nueva constelación de fuerzas en la que las perspectivas analíticas de los *antropólogos* se pueden mezclar con los saberes *nativos*. Lo que los textos nos señalizan es, pues, el curso y los matices de una amplia transformación, como bien señalan las organizadoras. No más pasivos «informantes» sino co-responsables por la autoría, no apenas subsumidos al saber antropológico y sus reglas disciplinares, *antropólogos indígenas* como existen muchos en el mundo y se están formando también en Brasil, sino *indígenas antropólogos* que tomen sus puntos de vista culturales como marcos de partida para la reflexión. Pero, sobre todo, lo que se espera es que intelectuales indígenas, no más los exóticos *nativos*, se hagan reconocer como fuentes de autoridad, portadores de saberes y registros distintos sobre la naturaleza y los diversos mundos sociales que vivencian.

Es desde ese nuevo escenario que es posible divisar que los límites disciplinarios y las balizas de los saberes científicos vengan a ser ultrapasados como únicos (pues es importante que sigan su curso), que otras instituciones y registros enunciativos sean alcanzados por los sujetos de las investigaciones como vehículos de sus propias referencias, encrucijadas entre universidades, aldeas, «terreiros», y no apenas y necesariamente en tesis y en textos míticos. En ese escenario es posible divisar que los *nativos* tomen «sus» *antropólogos* como materia para el pensamiento, sin tener que hacer de ellos objetos, sino siguiendo las muchas formas culturalmente distintas de ver la diferencia, construyendo registros propios de nuestro modo de ver y aprehender sus saberes.

PROLOGUE

Os *nativos* e seus *antropólogos*

Antonio Carlos de Souza Lima[2]

A antropologia como disciplina tem sido pródiga em literatura comentando e debatendo diferentes e múltiplos aspectos do trabalho etnográfico, dentre eles as relações entre o pesquisador e aqueles com quem pesquisa. Um vasto escopo de textos, em sua grande maioria na forma de coletâneas de diversos autores, números especiais de revistas vem debatendo, com mais intensidade desde os anos 1960, aspectos variados da pesquisa antropológica. Tais discussões pouco a pouco foram sendo integrados como parte dos manuais da disciplina.

As indagações abrangem um leque variado de problemas que vão desde as formas clássicas de se preparar para a pesquisa, chegar a outros mundos, cultural e socialmente diferenciados, e se colocar na relação com as coletividades com que o antropólogo convive e investiga pioneiramente apresentadas em textos de Bronislaw Malinowski e E. E. Evans-Pritchard, passando por trabalhos como o de Paul Rabinow sobre sua experiência no Marrocos, ou a biografia de Tuhami, seu in-

[2] Professor Associado de Etnologia, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (http://www.ppgasmuseu.etc.br). Bolsista de produtividade em pesquisa I B do CNPq. Co-coordenador do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento/Museu Nacional-UFRJ (http://www.laced.etc.br).

formante chave, construída por Vincent Crapanzano, dentre muitos outros textos da voga pós-moderna. Em tempos mais recentes – com o perdão da brincadeira –, chegamos ao momento pós-pós..., às «revoluções de academia» nas quais, apesar das cabriolas verbais, o trabalho etnográfico concreto tem poucos vínculos com qualquer tentativa real de romper com posições de poder e de autoridade sobre os sujeitos sociais junto aos quais o *antropólogo* trabalha. Nesse registro, um dado «populismo metodológico» se tornou moda, e o importante parece ser o que se diz em etnografias para o público acadêmico e não o que se faz com, e para, as coletividades com que se trabalha.

A literatura antropológica trata também dos aspectos histórico-políticos (p.ex., o legado colonial constitutivo da antropologia, a equação saber-poder sempre rediviva, em especial em quadros de processos de grande transformação comuns às intervenções desenvolvimentistas etc), das dimensões epistemológicas, éticas, afetivas, textuais da pesquisa etnográfica, dentre muitos outros. Junte-se a isso uma leva de reflexões críticas, dentro das mesmas chaves teóricas e metodológicas, de posicionamentos homólogos dos *antropólogos indígenas*, bem entendido, aqueles que não pertencem às tradições britânica, francesa, norte-americana e secundariamente alemã da disciplina – para os do(s) «centro(s)» estamos dentre os indígenas, embora não nos reconheçamos (mas nos comportemos muitas vezes...) assim.

Está colocado um quadro de vastas inquietações, reiterado pelo cada dia maior acesso dos ditos *nativos* às monografias dos *antropólogos* e sua capacidade crítica face ao produzido sobre seu *modus vivendi*: o que fazer quando se é lido por aqueles sobre os quais falam as etnografias tornou-se finalmente uma questão. Não que já não o fosse para aqueles trabalhos que, embora quantitativamente expressivos e inovadores, moveram-se fora do enquadre tradicional do *habitus etnológico*, exotizador independente do objeto da pesquisa ser, ou não, alvo convencional do que se chama etnologia em variados contextos de produção. Tais trabalhos têm sido incapazes de alterar a auto-imagem disciplinar, reproduzida *ad nauseam* em cursos de teoria antropológica, mesmo em contextos como o latino-americano, o brasileiro em particular, onde só um forte vínculo com valores culturais hegemônicos – que em si denunciam a origem sócio-ideológica dos antropólogos – explica a manutenção de tais chaves de enunciação. No que chamo de *habitus etnológico*, confunde-se com freqüência o

distanciamento necessário à elaboração reflexiva das conexões sociais e afetivas construídas ao longo do trabalho de pesquisa (e da própria vida do pesquisador) com os procedimentos pelos quais os antropólogos inventam os nativos, transformando as pessoas com quem convive(u) em seus outros. Por vezes é patético ver como isso é feito e como é recebido como grande novidade.

Mas se o pensar sobre o que se faz, e com quem se faz, quando se produz antropologia motiva uma produção específica para o contexto norte-americano em especial – mais que para o britânico e muito mais que para o francês –, o mesmo não podemos dizer sobre os casos das antropologias latinoamericanas, em geral, e da brasileira em especial. Com notáveis exceções (no caso brasileiro) são raros os textos que pensam sobre e/ou a partir das condições histórico-sociais do fazer antropológico como ponto de partida para a escrita etnográfica. Salvo por tais textos em geral na forma de coletâneas sobre as práticas, e acerca das múltiplas dimensões do fazer etnográfico em contexto urbano, a rica experiência de nossa prática profissional em campos temáticos muito variados não tem sido apreciada com destaque em livros que a problematizem, ficando muitas vezes insulada em capítulos de teses e dissertações, num ou noutro artigo específico. A justificativa mais freqüente para esta lacuna tem sido a de que as «questões metodológicas» devem vir (será?) (apenas) implicadas na argumentação de cada monografia etnográfica.

A presente coletânea navega saudável e lucidamente na contramão dessas tendências. Em primeiro lugar, os textos aqui presentes não pensam as relações entre os pesquisadores e aqueles a quem se dirige e com quem se faz sua investigação como um assunto *metodológico*, no mais freqüente uso do termo. No senso comum intelectual, a relação do *antropólogo* com aqueles com quem trabalha em campo é pensada como instrumental: dela dependem os dados para a etnografia. Isso por vezes é feito de modo simplório, por vezes com sofisticação.

Nesse último caso, «pensar os dados» – o que numa certa medida é indispensável a qualquer esforço intelectual – significa refletir sobre a «economia política» em que transita qualquer pesquisa, no entramado das relações de poder que propiciam um dado posicionamento enunciativo, averiguando as condições de produção da verdade científica. Tais parâmetros podem de certo ser marcados por signos

reportáveis à tradição sócio-antropológica francesa (que tanto influenciou a britânica), onde balizas (neo) positivistas estão sempre presentes, ainda hoje nas alternativas mais aparentemente «revolucionárias» que as toma como horizonte de contraposição. Muitos desses parâmetros reflexivos estão presentes também em trabalhos pautados por outras epistemologias, como as vertentes interpretativas norte-americanas, ou as de matiz mais histórico na tradição britânica.

Os textos aqui coligidos buscam ultrapassar diversos destes marcos. Compondo uma coleção de trabalhos que parte da constatação de que temos na prática uma nova constelação de poder nas relações em que se constroem os saberes entre *antropólogos* e *nativos*, o trabalho é um raro exemplar onde se pensa sobre essa importante mudança nos quadros da produção etnológica latino-americana. É possível ver com freqüência nos agradecimentos de teses e dissertações a menção a organizações indigenistas e indígenas que viabilizaram a «entrada em campo» de jovens pesquisadores, essas mesmas teses dificilmente apresentam-nos à negociação necessária à sua existência, menos ainda à participação indígena e à leitura que os *nativos* fazem dos *antropólogos.* Quando o fazem, muitas vezes essa dimensão ganha proporções hipertrofiadas, ou desconectadas do conhecimento produzido sobre os *nativos*. O irônico é que se generaliza o uso da palavra *interlocutor* em substituição a *informante* como se tudo pudesse ser resolvido no plano da retórica.

O livro é, portanto, um sinal alvissareiro de que enfim se toma, dizendo de modo mais comum, a os contextos contemporâneos da relação entre (sobretudo) *antropólogos* e *índios*, como problema para a reflexão e para a transformação dos modos de ação social. Aqui estão presentes densas experiências de relacionamento e de construção conjunta de saberes diferenciados sobre uns e outros, frutos que são de intensos consórcios e negociações. Estamos longe da «epistemologia revolucionária de classe de aula», que reúne acólitos em torno de bordões intelectuais do momento, de trabalhos que, na vigência de modas acadêmicas, apresentam racionalistas empedernidos travestidos sob as chaves da equanimidade e da emoção compartilhada com os seus *nativos*.

Tampouco se trata aqui de estabelecer preceitos metodológicos, no sentido de princípios transponíveis para quaisquer investigações

de acordo com uma espécie de receituário prescritivo. Os artigos do livro de certo nos permitem pensar em diferentes processos de construção participativa do conhecimento em que se a autoria pode ser ou não compartida entre *antropólogos* e intelectuais *nativos*, destaca-se a agência dos sujeitos sociais com quem os pesquisadores trabalharam, e a emergência de uma *antropologia nativa* sobre o antropólogo e seu mundo. Não temos também preceitos éticos genéricos – como a importação judicializante do *consentimento informado* – , postulados que venham a resolver *a priori* as relações constitutivas da antropologia contemporânea. São histórias de produção de conhecimentos antropológicos que nos instigam a pensar.

Como frisam as organizadoras, estão em jogo outros posicionamentos, outras condições sociais, distantes daquelas em que bastava se levar miçangas e pagar informantes, para se poder à vontade inventar *nativos*. Fazer projetos, contratos, assessorar processos judiciais etc, sempre podem ser tomados nessa lógica do escambo, ou estabelecer esse tipo de troca por meio de alguma rede de mediadores, como são as ONGs no Brasil. Mas é impossível desconhecer que os entendimentos contextuais do que seja ser *antropólogo* altera-se cotidianamente a passos cada vez mais largos.

Não é novo que diferentes coletividades criem lugares para os pesquisadores com que lida(ra)m, e se apropriem de seus instrumentos de trabalho. Muitas vezes foram antropólogos que repassaram, fora das classes de aula, deram contribuições fundamentais a povos e segmentos populacionais variados, transmitindo-lhes instrumentos de registro e reflexão sobre suas coletividades fora dos marcos de seus saberes tradicionais. Estes profissionais concederam menos atenção a transmitir suas experiências com sistematicidade a novos profissionais da disciplina, e mais àqueles com quem realmente mantinham relações de interlocução, isto é os *nativos*. Sem alarde retórico, contribuíram e contribuem decisivamente à instalação dessa nova constelação de forças, em que as perspectivas analíticas dos *antropólogos* podem se misturar aos saberes *nativos*. O que os textos nos sinalizam é, pois, o curso e os matizes de uma ampla transformação, como bem apontam as organizadoras. Não mais passivos «informantes», mas co-responsáveis pela autoria; não apenas subsumidos ao saber antropológico e suas regras disciplinares, *antropólogos indígenas* como existem muitos no mundo e vêm se formando também no Brasil, mas *indígenas antropólogos*, que

tomem seus pontos de vista culturais como marcos de partida para a reflexão. Mas, sobretudo, o que se espera é que intelectuais indígenas, não mais os exóticos *nativos*, se façam reconhecer como fontes de autoridade, portadores de saberes e registros distintos sobre a natureza e os diversos mundos sociais que vivenciam.

É desse novo cenário que é possível divisar que os limites disciplinares e as balizas dos saberes científicos venham a ser ultrapassadas como únicas (pois é importante que sigam seu curso), que outras instituições e registros enunciativos sejam alcançados pelos sujeitos das investigações como veículos de suas próprias referências, encruzilhadas entre universidades, aldeias, terreiros; nem teses, nem textos míticos, apenas e necessariamente. Nesse cenário é possível divisar que os *nativos* tomem «seus» *antropólogos* como matéria para o pensamento, sem deles ter de fazer objetos, mas seguindo as muitas formas culturalmente distintas de ver a diferença, construir registros próprios de nosso modo de ver e apreender seus saberes.

INTRODUCCIÓN

"(...) los antropólogos latinoamericanos de mi generación nos hemos encontrado con otra tarea; no sólo escribimos o hablamos sobre indios, sino también con indios y muchas veces para indios"
(Bartolomé, 2003: 205)

Este trabajo reúne una serie de reflexiones y debates generados no sólo por antropólogas/os, sino también por «otros» sujetos que participan de los procesos de producción de conocimiento dentro de nuestro campo disciplinar. La presencia de estos «otros» provoca transformaciones en los términos de las negociaciones necesarias para el desarrollo de las investigaciones. Transformaciones que constituyen respuestas a las inquietudes, quejas, demandas y exigencias de los sujetos, grupos y redes sociales junto a los cuales las/los investigadoras/res desarrollamos nuestras tareas.

Hace algunas décadas llevábamos ropa, cuchillos, ollas, redes y otros objetos como forma de «pagar» por entrevistas, fotografías y filmaciones, para la realización de nuestros trabajos y para nuestra permanencia en el campo, frecuentemente hospedados en las casas de los sujetos sociales con los cuales trabajamos. Recientemente los términos de negociación para la realización de nuestras investigaciones pasaron a ser marcados por otras estrategias, pasamos a servir como mediadores, asesores y técnicos en acciones como la elaboración y ejecución de proyectos, laudos periciales, participación en las definiciones de políticas públicas, regularización territorial, entre otras atribuciones accesibles a nuestro campo de formación y nuestro universo de trabajo.

En esta última década, los «investigados» están reivindicando relaciones equitativas para sus participaciones en las investigaciones, en tanto éstas constituyen parte de proyectos sociales que las exceden. Situación que en Brasil, de modo específico, y en el la Amazonia desde una perspectiva más amplia, está implicada en el movimiento por la propiedad de los «conocimientos tradicionales»[1]. Ganando proporciones internacionales el debate por la legitimidad y derechos equitativos para los conocimientos de los pajés, pasa a recibir atención en las discusiones presentadas por diferentes campos disciplinares, así como, para las investigaciones antropológicas (Lemos Barreto y otros, en esta compilación). Por otro lado, esta compilación es el resultado de un movimiento reflexivo interno a la disciplina, un «mal estar» que impulsa reflexiones orientadas al análisis de la participación de antropólogas/os y nativos en la producción de nuestras etnografías (Oliveira, 2004).

Así, sumando las transformaciones sociales a las transformaciones en el debate disciplinar, asumimos la revisión de la metodología, teoría y epistemología que orientan la constitución de nuestros trabajos ante las nuevas condiciones que determinan las relaciones en la investigación. En sus reivindicaciones los nativos analizan el reconocimiento de sus participaciones en tanto sujetos de conocimiento producido a partir del acceso a su vida social y, por lo tanto, a sus saberes/conocimientos; anuncian «no queremos ser investigados» (Tamagno, 2001; Tamagno y otros, en este volumen), lo que evidencia las implicaciones de la investigación antropológica en tanto espacio de producción de relaciones sociales.

Esta compilación registra desafíos contemporáneos presentes en diferentes campos etnográficos -Argentina, Colombia, México y Brasil-, que conducen a repensar qué es el campo y cómo cada sujeto partici-

[3] Se trata de un movimiento histórico y social que surge en el cambio de milenio y es el resultado del robo por parte de los laboratorios de biotecnología, agencias transnacionalizadas procedentes de países desarrollados, de los conocimientos tradicionales sobre identificación, tratamiento y uso de los recursos naturales. En este contexto, la Amazonía es uno de los espacios geográficos objeto de los robos de los laboratorios biopiratas. La solución para el conflicto fue reconocer y legitimar la autoridad de los grupos sociales sobre los conocimientos tradicionales (Ver Diegues y Arruda, 2001; Santilli, 2002; Almeida y otros, 2008).

pa de las relaciones establecidas a partir del mismo. Reflexionamos, por lo tanto, sobre la participación de diferentes sujetos que simultáneamente articulan, disputan y/o convergen sus saberes/conocimientos para la producción de conocimiento disciplinar, más específicamente antropológico y sociológico. Los «investigados» y sus demandas presentan a las/los antropólogas/os la necesidad de reflexionar sobre las implicaciones teóricas y metodológicas de trabajar junto a interlocutores y no con meros informantes (Cardoso de Oliveira, 1998 y Bartolomé, 2003). Hoy en día, los sujetos con los que intercambiamos conocimientos, y producimos relaciones sociales reflexivas nos conducen, paso a paso, a una orientación simétrica para las relaciones en la investigación (Latour, 1994).

La emergencia simultánea e indisociable del ejercicio de relaciones simétricas entre «investigados» y antropólogos de diferentes países, evidencia el carácter de las transformaciones contemporáneas para la relación *sujeto que investiga / sujetos que forman parte del objeto de investigación*[2]. La identificación y análisis crítico por parte de los «investigados» sobre la dependencia disciplinar, antropológica, en relación al acceso a la vida social y sus conocimientos, asumen su transformación más radical en la autoria compartida, como respuesta a la exigencia de ser reconocidos como sujetos de conocimiento antropológico.

El principal objetivo de esta obra es presentar, analizar y comprender la producción de conocimiento en tanto espacio de producción de relaciones sociales, a través de diferentes experiencias etnográficas que presentan, también, diferentes ejes de reflexión: para las relaciones de poder presentes en las diversas etapas de la investigación; para las reflexiones teórico-metodológicas que las/los antropólogas/os asumimos ante las exigencias y críticas de los sujetos sociales, cuyas formas de sociabilidad, en tanto los constituyen, son tomadas por objetos de nuestras investigaciones; para las relaciones sociales construidas por/entre investigadores e «investigados»; y para las formas en que los conocimientos científico-académicos y los conocimientos tradicionales se vinculan en la producción de conocimiento en antropología.

[4] La estructura de esta relación fue comprendida desde una perspectiva positivista y eurocéntrica -en su forma hegemónica de control de la subjetividad / intersubjetividad (Quijano, 2000)- en los inicios de las ciencias en general y de la antropología en particular.

Con la preocupación de analizar y comprender las condiciones de producción de conocimiento al interior de nuestro campo disciplinar, y fundamentalmente los enfoques teóricos-metodológicos negociados, consensuados y disputados por antropólogos y nativos, en el marco de la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, realizada en la ciudad de Buenos Aires, Argentina, entre el 29 de septiembre y el 2 de octubre del año 2009, coordinamos el Grupo de Trabajo «*¿Antropología de los nativos?: estrategias sociales de los sujetos en la investigación*», junto a la Dra. Maria Helena Ortolan Matos de la Universidad Federal del Amazonas/UFAM (Brasil) y el Dr. Carlos Alberto Casas Mendoza de la Universidad Autónoma de San Luís Potosí/UASLP (México).

De los nueve artículos que componen este volumen, siete de ellos han sido presentados y discutidos como parte de las actividades desarrolladas por el citado GT. Los otros dos artículos constituyen colaboraciones de autoras especialmente invitadas para participar de esta obra. Cabe destacar que diferentes trayectorias antropológicas aparecen expresadas en estos trabajos. Algunos de los artículos que forman parte de esta compilación refieren a investigaciones de larga data y las reflexiones en ellos vertidas constituyen corolarios de estas amplias trayectorias fundadas en el compromiso con grupos y organizaciones indígenas, otros dan cuenta de intensos procesos de investigación de campo y diálogos realizados como parte de estudios de maestría o doctorado y/o como consecuencia de la participación de los autores en acciones de gestión, o bien son resultado de los análisis críticos que los «investigados» realizan sobre las implicancias de las investigaciones.

La primera parte «*NATIVO/ANTROPÓLOGO. Negociaciones, disputas y trayectorias etnográficas*» se inicia con un artículo de Josefina Racedo, especialmente invitada a presentar en esta compilación, algunos de los resultados de su vasta trayectoria acompañando sectores populares en la investigación, el «rescate» y la revalorización del Patrimonio Cultural del noroeste argentino. En su trabajo titulado *«Un pueblo que logró deshacer la historia»*, la autora analiza en diferentes momentos el protagonismo de los vecinos de El Mollar y otras localidades del Valle de Tafí, en la lucha desarrollada por la conquista de lo que ellos mismos denominaron *«deshacer la historia»*. El artículo siguiente es presentado por Camila Mainardi. Titulado *«Estratégias Tupi Guarani para «Se Provar Índio»: A relaçao pesquisador/pesquisado e*

o trabalho de campo na aldeia Piaçaguera», es el resultado del trabajo de campo realizado por la autora en Tierra Indígena Piaçaguera, en un contexto de conflicto territorial y de lucha por el reconocimiento de la identidad indígena. La autora problematiza las estrategias Tupi Guarani para «probar ser indio» en diferentes momentos de la relación antropóloga/indígenas. Agustina Altman en «'Y *nosotros qué vamos a hacer?' Negociación y disputa en torno a un proyecto de filmación en una comunidad mocoví*» analiza una situación de negociación de roles y redefinición de un proyecto de filmación en una comunidad indígena Mocoví del suroeste chaqueño. La autora reflexiona sobre la forma en que los intelectuales Mocoví desplegaron su propio proyecto estratégico ante el dominio técnico de los documentalistas. Esta parte de la compilación se cierra con la presentación del artículo de Cecília Vieira Helm «*Estratégias dos Kaingang em pesquisas e atos públicos que tratam sobre a implantação de usinas hidreléctricas em terras tradicionais indígenas*». Resultado de su profunda experiencia como antropóloga acompañando las trayectorias y negociaciones de los Kaingang del estado de Paraná, sur de Brasil, la autora permite que visualicemos analíticamente las estrategias desarrolladas por los indígenas ante los daños sociales, económicos y ambientales causados por la implantación de usinas hidroeléctricas en la región. En este contexto es discutida la importancia de la participación indígena así como la contribución de los antropólogos en el desarrollo de este tipo de proyectos, reflexionando sobre posibles caminos para superar las asimetrías propias de las relaciones de poder que se establecen en estas circunstancias.

La segunda parte «*POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS SABERES. Dialogia, subjetividades y conocimiento conjunto*» se inicia con un artículo de Kimu Ovidio Lemos Barreto, Pajé Esmerinda Trindade da Silva, Octacila Lemos Barreto, Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, Kimu Justino Melchiol Pena y Jakeline De Souza «*Palavra desmancha, bota pro chão, sobe e vai rodar: produção de conhecimento e relações sociais*». Este trabajo presenta una propuesta de los «investigados» para la relación entre investigadora e «investigados» en la producción del artículo. Su estrategia está en señalar el proceso de reestructuración de las relaciones de poder para la producción de conocimiento en antropología desde la autoría del texto. En este proceso es identificada y analizada la interdependencia entre producción de conocimiento y re-

laciones sociales. Los «investigados» se apropian del texto antropológico y orientan la autoría y las reflexiones presentadas en el mismo a partir de referencias sociales propias. Narrativas míticas, iniciación y prácticas de pajés Tukano y de Filhos do Candomblé, así como, relatos del proceso migratorio indígena del Alto Rio Negro a la capital del estado de Amazonas, Manaus, sirven como guías a las reflexiones y análisis que acompañan dicha reestructuración, incorporando al artículo modos sociales de producción de conocimiento propios de los «investigados». En «*Comunidades indígenas y apropiación de TICs. Un nuevo espacio para la producción de conocimiento conjunto*», Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer y Eufracia Rossi reflexionan, a partir de la descripción de un proyecto de capacitación en tecnologías de la información y comunicación para jóvenes indígenas, sobre la formas en que múltiples y diversos saberes, inquietudes y necesidades, se articulan, discuten y negocian en contextos interculturales de producción de conocimientos. Edmundo Pereira en «*Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)*» presenta las relaciones establecidas entre investigador e investigados durante su pesquisa entre los Uitoto - murui del río Caraparaná (Colombia), analizándolas en tanto negociaciones para la realización de su trabajo de campo como práctica dialógica. «*Los caminos de la investigación. A cerca de verdades y utopías*», el tercer trabajo de esta compilación que presenta autoría compartida, es presentado por Liliana Tamagno, Julia Gómez y Carolina Maidana. Las autoras problematizan conceptos tales como objetividad, subjetividad, trayectoria y verdad, a partir de la reflexión sobre la significación de las presencias del otro, del investigado, del nativo, en el acto de producir conocimiento; y proponen una revisión de los presupuestos epistemológicos para la «construcción de conocimiento conjunto». Concluimos la presentación de nuestros trabajos con un artículo de María Amalia Ibáñez Caselli, especialmente invitada a participar de esta compilación por su destacada trayectoria acompañando las demandas de reconocimiento de «Intelectuales Indígenas» dentro de los espacios de producción de conocimiento científico-académico. En «*La participación del «otro» en los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio*» la autora presenta su experiencia en investigaciones sobre diversidad sociocultural y manifestaciones de la etnicidad a través de reflexiones surgidas en dos procesos de investigación, uno realizado junto a familias Qom migrantes en la ciudad de

La Plata (Argentina), y otro junto a familias P'urepecha del pueblo San Isidro en Michoacán (México). La autora se refiere a los derechos de propiedad colectiva y al rol del antropólogo en el hacer antropológico marcado por los contextos de las actuales demandas de los pueblos indígenas y de sus respuestas a la necesidad de ser protagonistas de su propia historia.

Nuestro esfuerzo en este trabajo es crear un espacio para la comunicación y el debate no sólo entre antropólogas/os sino también entre los «otros» sujetos/autores/actores de los procesos de producción de conocimiento, considerando el diálogo entre saberes/conocimientos como condición imprescindible para avanzar en el desarrollo de investigaciones antropológicas atentas a los análisis críticos, las demandas y las reivindicaciones de los grupos, comunidades, pueblos y redes sociales junto a las cuales las/los antropólogas/os trabajamos.

Carolina A. Maidana - Jakeline De Souza

INTRODUÇÃO

"(...) nós, antropólogos latinoamericanos de minha geração, temos encontrado nosso trabalho desdobrado; não só escrevemos sobre indígenas, mas também com os indígenas e para os indígenas"
(Bartolomé, 2003: 205)

Este trabalho reúne reflexões e debates gerados não só por antropólogas/os, mas também pelos «outros» sujeitos que participam dos processos de produção de conhecimento em nosso campo disciplinar. A presença destes «outros» provoca mudanças nos termos das negociações necessárias ao desenvolvimento das investigações. Estas mudanças são respostas às inquietações, queixas, demandas e exigências dos sujeitos, grupos e redes sociais junto aos quais nós pesquisadoras/es realizamos nossas pesquisas.

Há algumas décadas, levávamos roupas, facas, panelas, redes e outros objetos, como forma de «pagar» por entrevistas, fotografias, filmes para a realização de nossos trabalhos e de nossa permanência em campo, freqüentemente hospedados nas casas dos sujeitos sociais com os quais trabalhamos. Recente os termos de negociação para a realização das pesquisas passaram a ser marcados por outras estratégias, passamos a servir como mediadores, assessores e técnicos em ações como a elaboração e execução de projetos, laudos periciais, participação nas definições de políticas públicas, regularização territorial, entre outras atribuições acessíveis ao nosso campo de formação e nosso universo de trabalho.

Nesta última década os «pesquisados» passam a reivindicar relações equitativas para suas participações nas pesquisas enquanto parte de

projetos sociológicos mais amplos. Situação que, no Brasil de modo específico e na Amazônia de uma perspectiva mais abrangente, está implicada no movimento pela propriedade dos conhecimentos tradicionais[5]. Ganhando proporções internacionais, o debate por legitimidade e direitos equitativos para os conhecimentos dos pajés, passa a receber atenção nas discussões apresentadas por diferentes campos disciplinares, assim como, para as pesquisas antropológicas (Lemos Barreto et. alli, nesta coletânea). Por outro lado, este momento é resultado de um movimento reflexivo interno à disciplina, um «mal estar» que impulsiona reflexões voltadas à analise da participação de antropólogas/os e nativos na produção de nossas etnografias (Oliveira, 2004).

Assim, somando as transformações sociais às transformações no debate disciplinar, assumimos a revisão da metodologia, teoria e epistemologia que orientam a constituição de nossos trabalhos diante das novas condições que determinam as relações em pesquisa. Em suas reivindicações os nativos analisam o reconhecimento de suas participações enquanto sujeitos do conhecimento produzido a partir do acesso a sua vida social e, portanto, a seus saberes/conhecimentos; anunciam, «no queremos ser investigados» (Tamagno, 2001; Tamagno et. alli, neste volume), ao evidenciarem as implicações da pesquisa antropológica enquanto espaço de produção de relações sociais.

Esta coletânea registra desafios contemporâneos presentes em diferentes campos etnográficos - Argentina, Colômbia, México e Brasil - que conduzem a reavaliar o que é o campo e como cada sujeito participa das relações estabelecidas a partir dele. Refletimos, portanto, sobre a participação de diferentes sujeitos que simultaneamente articulam, disputam e convergem seus saberes/conhecimentos para a produção de conhecimento disciplinar, mas especificamente,

[5] Trata-se de um movimento social e histórico que surge na virada do milênio e é resultado do roubo por parte de laboratórios de biotecnologia, agências transnacionalizadas de procedência de países desenvolvidos, dos conhecimentos tradicionais sobre identificação, beneficiamento e uso dos recursos naturais. Neste contexto, a Amazônia é um dos espaços geográficos alvo dos roubos de laboratórios biopiratas. A solução para o embate foi reconhecer e legitimar a autoridade dos grupos sociais sobre os conhecimentos tradicionais (Diegues e Arruda, 2001; Santilli, 2002; Almeida et alli, 2008).

antropológico e sociológico. Os «pesquisados» e suas demandas apresentam às antropólogas/os a necessidade de refletirmos sobre as implicações teóricas e metodológicas para o fato de estarmos trabalhando junto a interlocutores e não com informantes (Cardoso de Oliveira, 1998 e Bartolomé, 2003). Hoje, os sujeitos com os quais intercambiamos conhecimentos, e junto aos quais produzimos relações sociais e reflexivas, nos levam passo a passo a uma orientação simétrica para as relações em pesquisa (Latour, 1994)---.

A emergência simultânea e indissociável do exercício de relações simétricas entre antropólogos e «pesquisados» de diferentes países evidencia o caráter das mudanças contemporâneas para a relação *sujeito que investiga / sujeitos que formam parte do objeto de investigação*[6]. A identificação e análise crítica por parte dos «pesquisados» sobre a dependência disciplinar, antropológica, em relação ao acesso aos seus modos de vida social e seus conhecimentos, assumem sua transformação mais radical na autoria compartilhada como resposta à exigência de serem reconhecidos como sujeitos do conhecimento antropológico.

O principal objetivo desta obra é apresentar, analisar e compreender a produção de conhecimento como espaço de produção de relações sociais, através de diferentes experiências etnográficas que apresentam, também, diferentes eixos de reflexão: para as relações de poder presentes nas diversas etapas de investigação; para as reflexões teórico-metodológicas que nós antropólogas/os assumimos diante das exigências e críticas dos sujeitos sociais, cujas socialidades que os constituem são tomadas por objetos de nossas investigações; para as relações sociais construídas por/entre pesquisadores e «pesquisados»; e para as formas como os conhecimentos científico-acadêmicos e os conhecimentos tradicionais vinculam-se na produção de conhecimento em antropologia.

Com a preocupação em analisar e compreender as condições de produção de conhecimento dentro de nosso campo disciplinar, e fun-

[6] A estrutura desta relação foi compreendida desde uma perspectiva positivista –eurocêntrica em sua forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade (Quijano, 2000)– enraizada nas origens das ciências em geral e da antropologia em particular.

damentalmente os enfoques teóricos e metodológicos negociados, partilhados e disputados, por antropólogos e nativos, no marco da VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, realizada na cidade de Buenos Aires, Argentina, entre 29 de setembro e 2 de outubro de 2009, coordenamos o Grupo de Trabalho «*Antropologia dos nativos?: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa*» junto à Dra. Maria Helena Ortolan Matos da Universidade Federal do Amazonas/UFAM (Brasil) e o Dr. Carlos Alberto Casas Mendoza de la Universidad Autónoma de San Luís Potosí/UASLP (México).

Dos nove artigos que compõem este volume, sete foram apresentados e discutidos como parte das atividades desenvolvidas pelo GT citado. Outros dois artigos são colaborações de autoras especialmente convidadas a participar desta obra. Vale ressaltar que estão misturadas diferentes trajetórias antropológicas entre estes trabalhos. Parte dos artigos que formam a coletânea são escritos por pesquisadoras com algumas décadas de trabalho voltado à reflexão antropológica e pesquisa etnográfica. Suas contribuições, portanto, constituem corolários de trajetórias marcadas pela orientação de suas pesquisas a partir da análise consciente da implicação destas junto aos grupos e organizações indígenas investigados. Outros trabalhos apresentam intensos processos de investigação de campo e diálogos realizados como parte de estudos de mestrado ou doutorado. Entre estes, alguns são elaborados a partir de inquietações emergentes da participação dos pesquisadores em ações de gestão voltadas a demandas das comunidades, grupos e organizações com as quais trabalham. Outros são resultados das análises críticas dos «pesquisados» sobre a política das relações em pesquisas.

A primeira parte «*NATIVO/ANTROPÓLOGO. Negociações, disputas e trajetórias etnográficas*» inicia com um artigo de Josefina Racedo, especialmente convidada a apresentar nesta coletânea alguns dos resultados da maturidade de sua trajetória acompanhando setores populares nas investigações, «resgate» e valorização do Patrimônio Cultural no noroeste da Argentina. Em seu trabalho intitulado «*Un pueblo que logró deshacer la historia*», a autora analisa em diferentes momentos o protagonismo de povos vizinhos de El Mollar, e de outras localidades do Valle de Tafí, na luta desenrolada pela conquista do que eles mesmos denominaram «*deshacer la historia*». O artigo seguinte

é apresentado por Camila Mainardi. Intitulado «*Estratégias Tupi Guarani para «Se Provar Índio»: A relação pesquisador/pesquisado e o trabalho de campo na aldeia Piaçaguera*», é resultado do trabalho de campo realizado pela autora na Terra Indígena Piaçaguera, num contexto de conflito territorial e de luta pelo reconhecimento da identidade indígena. A autora volta-se à problematização das estratégias Tupi Guarani para «se provar índio» em diferentes momentos da relação entre antropóloga e indígenas. Agustina Altman em «*¿Y nosotros qué vamos a hacer? Negociación y disputa en torno a un proyecto de filmación en una comunidad mocoví*» analisa uma situação de negociação de papéis e redefinição de um projeto de produção fílmica em uma comunidade indígena Mocoví no sudoeste chaqueño. A autora reflete sobre a forma como os intelectuais Mocoví desenvolveram seu próprio projeto estratégico diante do domínio técnico dos documentaristas. Esta parte da coletânea é finalizada com a apresentação do artigo de Cecília Vieira Helm «*Estratégias dos Kaingang em pesquisas e atos públicos que tratam sobre a implantação de usinas hidrelétricas em terras tradicionais indígenas*». Resultado de sua amadurecida experiência como antropóloga acompanhando as trajetórias e negociações Kaingang do estado do Paraná, sul do Brasil, a autora possibilita visualizarmos analiticamente os processos que constituíram as estratégias desenvolvidas pelos indígenas diante dos danos sociais, econômicos e ambientais causados pela implantação de usinas hidrelétricas na região. Neste contexto é discutida a importância da participação indígena, assim como, a contribuição dos antropólogos no desenvolvimento deste tipo de projeto, refletindo sobre caminhos possíveis para superar assimetrias próprias às relações de poder que se estabelecem em tais circunstâncias.

A segunda parte «*POR UMA ANTROPOLOGIA DOS SABERES. Dialogia, subjetividades e conhecimento conjunto*» inicia com o artigo do Kimu Ovídio Lemos Barreto, da Pajé Esmerinda Trindade da Silva, da indígena e Msc. Otacila Lemos Barreto, da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, do Kimu Justino Melchiol Pena e da doutoranda Jakeline De Souza. «*Palavra desmancha, bota pro chão, sobe e vai rodar: produção de conhecimento e relações sociais*» apresenta uma proposta dos «pesquisados» para a relação entre pesquisadora e «pesquisados» na produção do artigo. Sua estratégia está em pontuar o processo de reestruturação das relações de poder

para a produção de conhecimento em antropologia desde a autoria do texto. Neste processo é identificada e analisada a interdependência entre produção de conhecimento e relações sociais. Os «pesquisados» apropriam-se do texto antropológico e orientam a autoria e as reflexões apresentadas no artigo a partir de referências sociais próprias. Narrativas míticas, iniciação e práticas de pajés Tukano e dos Filhos do Candomblé, assim como, relatos do processo migratório indígena do Alto Rio Negro à capital do estado do Amazonas, Manaus, servem como guias às reflexões e análises que acompanham a estruturação da autoria do artigo e trazem para o debate modos sociais de produção de conhecimento próprios dos «pesquisados». En «*Comunidades indígenas y apropiación de TICs. Un nuevo espacio para la producción de conocimiento conjunto*», Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer y Eufracia Rossi, a partir da descrição de um projeto de capacitação em tecnologias da informação e comunicação para jovens indígenas, refletem e analisam as formas em que múltiplos e diversos saberes, inquietudes e necessidades, são articulados, discutidos e negociados em contextos interculturais de produção de conhecimento. Edmundo Pereira em «*Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)*» apresenta as relações estabelecidas entre pesquisador e pesquisados durante sua pesquisa entre os Uitoto - Murui do rio Caraparaná, Colômbia, analisando-as enquanto negociações para a realização de seu trabalho de campo como prática dialógica. «*Los caminos de la investigación. A cerca de verdades y utopías*», terceiro trabalho desta coletânea com autoria compartilha, é assinado por Liliana Tamagno, Julia Gómez y Carolina Maidana. As autoras problematizam conceitos como objetividade, subjetividade, trajetória e verdade, a partir da reflexão sobre a significação das presenças do outro, do investigado, o nativo, no ato de produzir conhecimento, e propõem uma revisão dos pressupostos epistemológicos para a «construção de conhecimento conjunto». Concluímos a apresentação de nossos trabalhos com o artigo de María Amalia Ibáñez Caselli é especialmente convidada a participar desta coletânea por sua destacada trajetória acompanhando demandas voltadas ao reconhecimento de «Intelectuais Indígenas» dentro dos espaços de produção de conhecimento científico-acadêmico. Em «*La participación del «otro» en los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio*» a autora apresenta sua experiência em investigações sobre diversidade sociocultural e manifestações da

etnicidade através de reflexões surgidas a partir de dois diferentes processos de investigação: o primeiro realizado junto a famílias Qom migrantes, estabelecidas na cidade de La Plata na Argentina, e o segundo junto a famílias P'urepecha, povo San Isidro em Michoacán no México. A autora discute direitos de propriedade coletiva e do papel do antropólogo no fazer antropológico marcado pelos contextos das atuais demandas dos povos indígenas e de suas respostas à necessidade de serem protagonistas de sua própria história.

Nosso esforço neste trabalho é criar espaço para o debate não só entre antropólogas/os, mas também entre os «outros» sujeitos/autores/atores dos processos de produção de conhecimento, considerando o diálogo entre saberes/conhecimentos como condição imprescindível para avançarmos na orientação das investigações antropológicas atentas às análises críticas, demandas e reivindicações dos grupos, comunidades, povos e redes sociais junto aos quais nós pesquisadoras/os trabalhamos.

Carolina A. Maidana - Jakeline De Souza

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Almeida, Alfredo Wagner Berno de; Shiraishi Neto, Joaquim; Carvalho Dantas, Fernando Antônio de; Borges Dourado, Sheilla (Orgs.). Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas. 2º Volume. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA / Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia / Fundação Ford / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

Bartolomé, Miguel Alberto. «En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural», en *Revista de Antropología Social*, 12, 2003.

Cardoso de oliveira, Roberto. O trabalho do antropólogo. Paralelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 1998.

Diegues, Carlos Antônio e Arruda, Rinaldo. Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil, S. V. MMA, Brasília, 2001.

Latour, Bruno. Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica. Editora 34, Rio de Janeiro, 1994

Oliveira, João Pacheco. "Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia" em, Langdon, E. J. e Garnelo, L. (org.). *Saúde dos Povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

Quijano, Aníbal «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (Comp.). *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, Argentina, 2000.

Santilli, Juliana. «*Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção*» em Lima, C. e Hoffmann, M. Barroso (Orgs.), *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*ª, Contra Capa; LACED, Rio de Janeiro, 2002.

Tamagno, Liliana. NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía. Editorial Al Margen, La Plata, Argentina, 2001.

PRIMERA PARTE

NATIVO/ANTROPÓLOGO

Negociaciones, disputas y trayectorias etnográficas

PRIMEIRA PARTE

NATIVO/ANTROPÓLOGO

Negociações, disputas e trajetórias etnográficas

Un pueblo que logró deshacer la historia

Josefina Racedo

INTRODUCCIÓN

En artículos anteriores he abordado reflexiones y/o análisis de las tareas realizadas en el Valle de Tafí, más concretamente en El Mollar, desde nuestra pertenencia al Instituto CERPACU[7], algunos de los cuales se refieren específicamente a la situación generada por la necesidad de restituir los Menhires de la cultura Tafí a sus lugares de origen[8].

Análisis que reflejan claramente la preocupación por la situación planteada a los pobladores en el presente debido a las políticas de estado llevadas a cabo en los últimos 50 años. Desde otras ópticas y disciplinas los Menhires también han recibido tratamiento científico. El abordaje arqueológico ha sido el primero y principal motivo de estudio. Tanto desde los iniciales estudios a fines del siglo XIX y comienzos del XX, pasando por el comprometido proyecto del Dr. Alberto Rex González hasta los actuales que ya enfocan otros aspectos en los hallazgos y opiniones, como el ecológico-cultural de Berberián-Nielsen y los de Jorgelina Ascárate y Bárbara Manase. No dejo afuera otros

[7] Instituto de Investigación de Rescate y Revalorización del Patrimonio Cultural, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad Nacional de Tucumán (UNT) creado en 1985.

[8] «Los menhires del Valle de Tafí. Patrimonio cultural en riesgo», en Patrimonio cultural e identidad. Racedo, J et al. Bs. As. Ediciones 5, 2004. pg 45.

abordajes como el enfoque desde la semiótica de Barti y Videla[9] y finalmente, aunque más cercano al contexto socio-histórico vivido por los pobladores actuales, se encuentra el trabajo meduloso de la prof. Ana María Chambeaud[10] quien desde la historia, analiza las políticas de estado de los gobiernos constitucionales y la ejercida por la dictadura militar desde 1976, para la comprensión del tratamiento otorgado a los Menhires.

Han sido las circunstancias de participar activamente de diferentes momentos en los que la población de esta localidad se movilizó para lograr sus reivindicaciones, las que motivan ahora el análisis del protagonismo y la lucha de los vecinos de El Mollar y otras localidades del Valle para lograr finalmente lo que ellos mismos denominaron «*deshacer la historia*». Ya que no otra cosa fue lograr descender en el año 2000 los monolitos llevados a la loma de La Angostura por el dictador Bussi en 1977 y ubicarlos en el pueblo[11]. Tarea que se llevó a cabo por la decisión firme y sostenida de hombres y mujeres comprometidos en esa reivindicación.

Una Historia de largas luchas

Estas acciones, como todas las que se emprenden en pos de lograr justicia, forman parte de la historia vivida por el pueblo tucumano desde el inicio mismo de las conquistas y que se expresaron en las feroces resistencias a incas y españoles. Desde las postrimerías del siglo XIX, ya dividido el Valle en estancias ganaderas, Tafí proveyó durante décadas mano de obra casi gratuita a los dueños de ingenios azucareros en el llano, a su vez patrones de las estancias de las que eran obligados a migrar anualmente. Y allí las experiencias de lucha fueron muchas, con

[9] Barti, B y Videla M.V. Los menhires como imágenes naturales y visuales. Una aproximación semántica a los monolitos del Valle de Tafí, Tucumán. www.centrodesemiótica.com.ar/BartIVidela2 DC08.pdf/applicationobjeto/pdf consulta 08/12/10

[10] Chambeaud Ana María (2007). Políticas Patrimoniales: Los Menhires de Tafí. En Cuadernos. FHyCS UNJu Nº 32.

[11] Iniciado el descenso el 24 de marzo de 2000, se logró completar el mismo recién entre febrero y abril de 2002, tras largas gestiones y luchas de la comunidad y por la férrea decisión de la Directora de Patrimonio de la provincia, Lic. Ana María Chambeaud quien supervisó personalmente esta tarea.

las contradicciones provocadas por el trato semi feudal impuesto a las familias en ambos lugares y la insistencia sistemática por parte de los estancieros/industriales, para dividir, enfrentar y lograr la no-unidad de los peones/obreros ante la certeza que de otro modo, la lucha sería favorable para los oprimidos. Por lo que, cualquier reflexión sobre el período de gestión en pro de la restitución de los Menhires debe considerar estos antecedentes para su mejor comprensión.

A su vez, las crisis socio-económicas que debilitaron el poderío de las estancias y de los ingenios, debilitaron también la estructura socio-familiar del Valle. La década del 60 marcó el inicio de otro período para los pobladores: la desocupación masiva, brusca y cruel de miles de tucumanos también afectó a las familias vallistas. Cerrados los dos ingenios a los que servían mayoritariamente (San José y Santa Lucía, de la familia Frías Silva) se vieron obligados a salir del Valle y sumarse a los miles de obreros golondrinas que recorrieron las zonas productivas del país en busca de sustento para sí y sus familias.

No hubo compensación alguna para los damnificados por la dictadura de Onganía. Los patrones pagaron sus deudas entregando la estancia de El Mollar a rentas provinciales y los pobladores vieron desgajarse las familias. Buscando alguna salida, los que se mantuvieron en El Mollar comenzaron a organizarse apoyándose en lo que era una posibilidad: el turismo.

Estaba cercano el año 60 cuando la expedición del Dr. Alberto Rex González desde la Universidad de Córdoba, había abierto expectativas con el estudio y valorización de las piedras largas que se encontraban en Casas Viejas. Aún no era famoso para los arqueólogos el «Montículo Ceremonial», pero su informe inicial ya propone la creación de un Parque Arqueológico como medida de protección de este valioso patrimonio. Digamos que nunca obtuvo respuestas de los organismos oficiales, pero sí, a poco de retirarse los investigadores, en 1965, el período constitucional posibilitó la aprobación de la Ley Provincial Nº 3228, que dispone la creación del Parque Arqueológico de Tafí con sede en El Mollar, y la dependencia del mismo se sitúa en la Dirección de Turismo provincial. Ley que no se aplica, por lo que los pobladores se organizan y plantean en 1968[12] (a dos años del cierre de los ingenios y en pleno ejercicio de la dictadura militar) se construya el Parque

[12] Proclama de los Hombres de El Mollar.

Arqueológico del Menhir y para ello, organizados en una Comisión Promotora convocan a distintos organismos de fuera del valle para hacer efectivo el pedido.

El protagonismo

Aquí hago hincapié en el abordaje propuesto en este artículo: la participación protagónica de los pobladores. Lograron sumar al Delegado Comunal, a la Escuela Nº 38 con sus docentes y alumnos, y a otras instituciones: el Instituto de Actividades de Montaña y los Institutos de Antropología y de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNT. Con ese respaldo lograron que el gobernador de facto accediera a suscribir el Proyecto y se realizó la primera etapa del Plan: 28 piezas fueron trasladadas desde distintas zonas del Valle, incluidas algunas que estaban en las viviendas de familias mollaristas que las cedieron, al lugar que a partir de entonces se denominó Plaza de los Menhires.

Las tareas de desentierro, el acarreo en angarillas, en carros y el emplazamiento, fueron realizadas por hombres, jóvenes y niños entusiastas que se trepaban a los carros acompañando el traslado. (Fotografías 1 y 2).

Fotografías 1: y 2: (blanco y negro).
Traslado de los menhires en 1968 por pobladores de El Mollar al lugar que será más tarde la Plaza de El Mollar

La esperanza de ingresos económicos traídos por los turistas que entrarían al pueblo para conocer los Menhires se vio debilitada pronto: los que ingresaban, lo hacían en vehículos que raudamente daban una vuelta a la plaza, les tomaban fotos a las piedras y sin descender, seguían su viaje. Fue un período duro, signado por la crisis económica y las luchas sociales que se ampliaban y profundizaban no sólo en Tucumán sino en todo el país.

El nuevo y breve período constitucional (1973-75) repuso al peronismo en el gobierno en una provincia caracterizada por su adhesión a Perón y una vez más se alentaron las esperanzas. Las obras del dique La Angostura dieron un respiro empleando a hombres de la zona, pero el clima político se hizo más denso. Quiero decir que se tensó la lucha social que desde el cierre de los ingenios no había cesado, habida cuenta de la crisis socio-económica señalada más arriba. La zona del Valle de Tafí fue escenario de la lucha de la guerrilla del Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), que se implantó sin participación de los pobladores. Estos sufrieron las consecuencias de la represión a su lucha social y de la que, en nombre de la represión a la guerrilla, también los tuvo como víctimas.

Esta breve pero necesaria referencia a ese período está planteada desde la existencia de procesos sociales que van creando condiciones para la toma progresiva de conciencia acerca de la reivindicación de sus derechos como pobladores.

La dictadura. Bussi

Es mi hipótesis que las últimas situaciones de ese período que se inician con el Operativo Tucumán en febrero de 1975, tienen el objetivo claro de poner el valle al servicio de los proyectos económicos de la dictadura de Videla. Indudablemente el Valle de Tafí despertó en los sectores dominantes un interés particular, quizá también para aplacar a los que habían sido perjudicados por la prolongada crisis económica y para evitar más conflictos.

Bussi, como autoridad militar todopoderosa a partir del golpe de Estado de marzo de 1976, inicia prontamente un proyecto que indudablemente ya estaba diseñado previamente al golpe: decreta una ley de protección del patrimonio cultural de la provincia en noviembre de ese año (que casualmente ha estado en vigencia hasta 2005). A los pocos meses, en mayo de 1977 pone en ejecución el «Parque de los Menhires. Parquización y reforestación en la zona de acceso, en el Embalse de La Angostura». El objetivo explicitado es el de crear infraestructura turística, para lo que se otorga a la flamante municipalidad de Tafí del Valle una partida sustanciosa.

Y aquí otro protagonismo de los pobladores, aunque esta vez obligado a punta de pistola. Fueron los propios hombres de El Mollar los encargados bajo las órdenes de un pelotón de oficiales y soldados, de remover las piedras largas, cargarlas en los vehículos y volverlas a plantar en la cima de la loma. Órdenes cumplidas bajo amenazas, castigos recibidos ante la resistencia (por ej. alzar los cardones que se erradicaban también desde la zona de Amaicha para ser implantados en la obra de jardinería diseñada, sin ninguna protección, por lo que el trabajador que se resistía sufría las espinas que se clavaban en sus brazos). Entiendo que esta fue una táctica del dictador para castigar a una población que con sus luchas había sido partícipe de acciones «subversivas» en el período previo al golpe, y amedrentar así una vez más con el terror generalizado.

Pero toda opresión genera resistencia y nuevas estrategias. En el período del obligado traslado de las piedras, las familias enterraban de noche las que podían ser ocultadas a los depredadores; o inundaban un campo por el que debía pasar el tractor al día siguiente para arrastrar aquellas piezas que habían seleccionado. Y al entrar en él...se embarraba y no podía ni salir ni llevarse las piedras. Quién fue?...Fuenteovejuna! En esa etapa comenzó a gestarse el movimiento que 24 años después lograría deshacer esa nefasta historia.

La concepción teórica de Patrimonio Cultural

A partir de 1985 creado bajo nuestra dirección el CERPACU en la UNT, comenzamos las tareas de rescate y revalorización del patrimonio cultural vigente con un Programa de investigación del bagaje musical del valle calchaquí. Tarea que prontamente nos llevó al contacto con pobladores que ejecutan instrumentos, o cantan las coplas ancestrales y así conocimos su historia, sus experiencias. No fue el estudio sistemático de las formas musicales o las técnicas instrumentales o las letras de coplas el único objetivo de la investigación, sino quién es el que ejecuta, cómo aprendió, de quién y qué organiza su vida cotidiana. Y en ellos y con ellos comenzamos a recoger la historia silenciada.

Había que salir de la desconfianza, de la desvalorización de sus saberes. Salir en fin del terror impuesto y rescatar las esperanzas y la confianza en las propias fuerzas. Queda para otro artículo las estrategias y las tácticas desplegadas en conjunto (pobladores y miembros del CERPACU) para levantar nuevamente las banderas de lucha desde la cultura. Pero a los fines de reflexionar sobre los enfoques teórico-metodológicos que impulsan nuestras tareas diré que la concepción de patrimonio cultural que sustentamos a partir de la elaboración de aportes de la Psicología Social nos permitió alcanzar los objetivos de lograr una participación real en los proyectos de la comunidad.

Nuestra concepción teórica considera al patrimonio cultural como gestado en interdependencia recíproca con los modos de producción y las relaciones sociales que se establecen inevitablemente entre los diferentes sectores de una sociedad. Necesita ser comprendido como una producción dinámica, dialéctica en la que operan por un lado el patrimonio heredado y por otro, las transformaciones y creaciones que

dan respuesta a las necesidades sociales planteadas en cada momento histórico por cada comunidad o clase. Es con esta certeza que abordamos desde el inicio la tarea con la comunidad en pos de conocer-reconocer y fortalecer la identidad debilitada. Y las nuevas formulaciones emergieron paulatinamente de esa práctica conjunta con los pobladores, ya que – como bien sintetizó la tarea de esos años nuestra compañera de trabajo María Stella Taboada- el patrimonio cultural está «*constituido por los bienes materiales y las producciones simbólicas, las prácticas y formas organizacionales colectivas, las representaciones sociales, los contenidos emocionales y éticos y los procesos comunicacionales propios de una comunidad; conforma una trama de vinculaciones recíprocas donde cada contenido cultural implica a los otros en una articulación interna de múltiples aspectos.*» (Taboada, 2004: 185).

La práctica, fundamento del método

A modo de breve reseña partiré de las reuniones en casas de familia para compartir las noches recuperando memorias de coplas, cantando; y en el invierno conversar sobre los hechos acaecidos, de las experiencias en la zafra, hasta llegar a los relatos de los sufrimientos aún recientes en sus vidas, como lo fue el traslado de los menhires a la loma distante a 3 Km. del poblado.

Fuimos logrando organizar actividades cada vez más aceptadas y numerosas en el propio ámbito de la comunidad, y luego presentadas en el Centro Cultural de la UNT. Trabajo cultural que logró paulatinamente otra actitud hacia un aspecto de la identidad deteriorado por el desprecio y el ataque ideológico a la herencia recibida de sus mayores. De la burla a quien canta, se pasó gradualmente a la escucha respetuosa y finalmente al orgullo de ser poseedores de una riqueza cultural enorme. Esto vale tanto para los/las cantores como para los jóvenes (nietos muchas veces de aquéllos).

Iniciamos también acciones docentes con las Escuelas del Valle, jornadas de actualización sobre Lengua y Ciencias Sociales, trabajos con alumnos, reuniones culturales para toda la población. Fue una acción integral, que procuró incluir a todos los sectores. Hubo resistencias fuertes, en especial de las autoridades de gobierno provincial que no prestaban su apoyo, a pesar de las cuales pudimos continuar.

Se inicia la gesta

A fines de 1990 había ya una sólida convicción en los pobladores: iniciar las gestiones para bajar los Menhires y restituirlos al Valle. Desde los inicios de 1991 comenzamos a movilizar en la capital de la provincia la necesidad de rescatarlos. Logramos que uno de los programas de televisión más difundidos en el país por esos días -Historias de la Argentina Secreta-, filmara las piezas en el lugar inhóspito en que se encontraban, realizara entrevistas a especialistas, pobladores y a miembros del CERPACU y lo difundiera por todo el país. El programa emitido se tituló «Secuestro y Rescate de los Menhires del Valle de Tafí». Roberto Vaca -su director y creador- y su equipo, prestigió a la televisión argentina con su compromiso y coherencia con varios años de búsquedas y muestras de testimonios que hicieron conocer ese país ocultado, olvidado, cuando no negado. Esta acción conjunta con pobladores dio más fuerza a la tarea que a partir de entonces no cesó hasta lograr el descenso y restitución de los monolitos el 24 de marzo de 2000.

«Salvemos a los Menhires del Valle de Tafí» fue el lema que ganó a los miles que firmaron el petitorio a mediados de 1992. Impulsábamos que la provincia gestionara ante UNESCO la declaración como patrimonio de la humanidad a las piezas de la cultura Tafí. Niños y jóvenes estudiantes de las escuelas de la capital provincial y otras ciudades firmaban y hacían firmar los pliegos. El objetivo era llegar al 12 de octubre de ese año con la firma de un convenio entre el gobierno provincial y la UNT.

Constituimos al efecto una Comisión con diversos organismos provinciales y nacionales y la participación de pobladores de El Mollar. Se fue organizando al detalle los costos que supondría el traslado y los organismos provinciales que intervendrían (Vialidad, Arquitectura, Comunas Rurales). El lugar donde irían en una primera etapa era un predio de 3 Has, donde había sido la Sala de la Estancia, luego el tambo lechero de la misma, más tarde la Escuela y en ese momento no tenía uso específico.

Todos los preparativos se interrumpieron pocos días antes de la fecha de octubre. Razones? Aún hoy las desconocemos. La Universidad se retiró y nos retiró del proyecto.

La tarea de fortalecer el camino encontró otras estrategias. Por gestiones ante legisladores tucumanos de la Cámara de Diputados de la Nación, en 1993 por ley 21262 fueron declarados lugares históricos los asentamientos de Menhires en el Valle.

En octubre de 1995 realizamos en la loma un desagravio a los Menhires co-organizado con los pobladores. La cervecería Quilmes-dueña ya de la marca cerveza Norte-, había realizado un videoclip ofensivo y degradante para el patrimonio cultural representado en los Menhires. Allá fueron abanderados de todas las escuelas del valle y de la capital. Rodeando a los agraviados las copleras lanzaron sus coplas al frío aire de La Angostura, y los jóvenes universitarios declararon el repudio a tamaña ofensa. Un desagravio que valía también por otros sufridos: las marcas indelebles de las palabras pintadas en muchas de las piedras mostraban también el olvido y el desconocimiento del valor patrimonial de estos ejemplares. En ese acto se lanzó el proyecto de restitución de los Menhires al Valle.

Las reuniones con pobladores nunca cesaron, El período 1995-99 instaló el gobierno del antiguo dictador, convertido ya en político, dentro del período constitucional. Nuevamente el silencio. A medida que nos íbamos anoticiando de acciones o intentos de utilizar a los Menhires para proyectos ajenos a los intereses del pueblo íbamos desde el CERPACU a conocerlos y darles difusión y así evitar su ejecución. De este modo, frenamos el intento de construir un hotel 5 estrellas en esa loma; o desalentamos a empresarios con intereses en el valle acerca de la distribución de grupos de piedras en sus establecimientos. En fin, nuestra presencia constante en la comunidad nos permitía este tipo de conocimiento proporcionado por los pobladores.

La caída estrepitosa del gobierno en 1999 por la incapacidad y la difusión de los antecedentes corruptos del exdictador alentaron el reinicio de las actividades por los pobladores.

Proyecto de Restitución de los Menhires

Con un grupo de vecinos de El Mollar y otras localidades, armamos al iniciarse el nuevo gobierno provincial, un Plan de Restitución de los Menhires que fue entregado a distintas autoridades sin obtener respuesta alguna.

Consistía en varias etapas que por primera vez doy a conocer en un artículo y abarcaba no sólo las acciones referidas a lo concerniente a los Menhires sino que es un Plan Integral para garantizar el desarrollo sostenible de las distintas localidades del valle, en la perspectiva de volver real toda acción concurrente a la protección del Patrimonio Cultural. De

otra manera, se consideraba que se corrían distintos riesgos: que se ejecutaran proyectos ajenos a las necesidades e intereses de los pobladores; que quedaran como anhelos, negándoles posibilidades de avance a las poblaciones involucradas, etc. Las acciones del gobierno a partir de esa presentación han sido claramente en respuesta negativa al mismo. Tan clara como lo era el diseño elaborado por los protagonistas.

Parte I: Devolución de las piedras largas al pueblo del valle de Tafí.

a) Traslado temporario de los 114 menhires al predio de La Sala.
b) Adecuación y utilización de la construcción existente en el predio para resguardo y taller de restauración de las piezas dañadas. Participación de especialistas rentados.
c) Clasificación con la colaboración de los pobladores para el rastreo y registro de lugares de origen de las piezas.

Parte II: Infraestructura.

a) Diseño y aprobación por la comunidad de cada localidad de las siguientes obras: Resguardo para las piezas que les correspondan; posada para alojamiento de turistas (mínimo 4 camas); servicios de comidas, ámbito para taller de trabajo en arte popular de la zona (cuero, tejido, cerámica, etc)y otras iniciativas que cada localidad ofrezca: doma de potros, organización de actividades recreativas tradicionales, etc.
b) Construcción en La Sala del Centro de Referencia con instalaciones acordes a la importancia de los menhires. Incluye mercado artesanal y talleres de demostración. Se exigirá estilo de construcción acorde al perfil histórico de la zona.
c) Forestación de la zona de acceso al Embalse Dique La Angostura
d) Construcción de merenderos y espacios de esparcimiento en el acceso a El Mollar-Dique La Angostura.
e) Habilitación de lugares protegidos para pesca en el perilago.

Parte III: Infraestructura vial.

a) pavimentación del acceso a El Mollar desde La Angostura (ruta interna);
b) pavimentación de la Ruta Provincial que rodea al Valle pasando por las localidades de El Potrerillo, El Rincón, Las Carreras, Rodeo Grande, la Banda hasta llegar al puente del Río Tafí del Valle. Longitud: 23 km.
c) Consolidación del camino vecinal entre El Mollar- Casas Viejas- Ojo de Agua- La Banda. Longitud: 11 km.

Parte IV: Distribución de las piezas.

a) Consulta a los pobladores de las distintas localidades del Valle para la distribución de los grupos de piedras que correspondan a las mismas.
b) Distribución y ubicación paulatina, a medida que se vayan realizando las obras de infraestructura y estén restaurados.

Parte V: Capacitación.

a) A jóvenes de las localidades :
Programa con la siguiente temática: historia, patrimonio cultural, menhires,
Cultura Tafí, actividad socio-productiva actual.
Nivel I: duración:6 semanas como mínimo
Nivel II: duración: 6 meses.
Nivel III: Capacitación en inglés y francés.
Estas tareas estarán a cargo de docentes de la UNT en las diferentes especialidades.
b) A pobladores que participarán de los emprendimientos económicos. Tanto en gastronomía y servicio de hotelería como en administración y confección de presupuestos, etc.

Parte VI: Factibilidad del Proyecto.

a) Se considera factible en todas sus etapas, a cargo del Estado Provincial. Dentro del presupuesto anual deberá ser considerada cada área del proyecto.
b) La UNT aportará las acciones docentes y otorgará las certificaciones correspondientes.
c) Se procurarán becas para la capacitación de jóvenes y pobladores, estableciendo convenios con organismos provinciales y/o nacionales.
d) El Proyecto será sustentable en la medida que los pobladores se hagan cargo de la organización, administración y conducción.

Se constituye la Asociación Civil Menhires del Valle de Tafí

1999 constituye un nuevo hito en esta lucha al conformarse por primera vez la Asociación Civil Menhires del Valle de Tafí que, integrada por pobladores y gestionada arduamente, logró la personería jurídica y asumió el reclamo. A su vez, el nuevo gobierno convocó a formar una Comisión para restituir los Menhires al valle.

A esta Comisión convocada por la Dirección de Patrimonio de la Provincia se integraron los representantes de la Asociación y de diferentes organismos nacionales y provinciales. Allí estuvo el CERPACU representando a la facultad de Filosofía y Letras.

Las reuniones se realizaban en la ciudad de Tucumán, y otras veces subíamos por las noches a reunirnos en el valle. Pobladores y CERPACU discutíamos los pasos a seguir y evaluábamos los logros. Hubieron crisis por la oposición de sectores de comerciantes por ejemplo, que se hacían eco de las versiones distorsionadas acerca de que iban a perder el control económico de los pobladores; o vecinos que llegaban convencidos de que la distribución de cuales y cuantos Menhires iban a «tocarle» a cada localidad debía ser realizada antes de bajarlos...Incluida en esta etapa, la decisión tomada un día, por algunos miembros de la Asociación, de organizarse y bajarlos de una buena vez sin esperar a cumplir los trámites que se demoraban. Nuestra tarea fue demostrar que estábamos por hacer lo mismo que el dictador: inconsultos y sin la participación real de todos.

Relato estos incidentes, ya que allí encuentro la esencia del trabajo mancomunado con una población heterogénea y no necesariamente unida fuertemente en el reclamo, que iba paulatinamente resolviendo las contradicciones sin dejar de lado la principal: restituir los Menhires al Valle.

Como los tiempos se aceleraban, se aprovechó a inicios del año 2000 la circunstancial presencia de un ministro en la escuela para plantearle la urgencia de fijar una fecha para ejecutar el Plan. Y allí tuvimos la comprobación de lo necesario que era esta tarea para todos los habitantes. El ministro preguntó si ya teníamos una fecha para proponer y del conjunto salió una voz que dijo: 24 de marzo! Se aprobó de inmediato y recién ahí nos dimos cuenta de la importancia de esa propuesta: se cumplirían 24 años del golpe de estado y traer de vuelta los Menhires a casa era recuperar también la dignidad avasallada por la dictadura.

No fue fácil a partir de allí hacer cumplir lo acordado. Pasaban las semanas y el Decreto del gobernador no se firmaba. La última situación colectiva consistió en irrumpir en una asamblea orquestada por el gobierno para instalar una planta de tratamiento de residuos a la entrada a El Mollar y plantear: «Sin Menhires no hay Pasión», aludiendo a un espectáculo en Semana Santa que garantiza el turismo. Íbamos a impedir su realización cortando la ruta si no cumplían lo prometido. Y lo logramos.

Como si no bastara, también entraron en colisión criterios de especialistas basados en teorías arqueológicas, que significaban a los

Menhires como en riesgo y que debían permanecer en la loma so pena de quebrarse o dañarse con cualquier traslado. Situación que motivó a diseñar una cama adecuada para el momento en que comenzara la restitución. Se trabajó conjuntamente con la DAU[13], la que proveyó de una grúa-pluma computarizada y realizó la construcción de la «cama»: una plancha de amianto flexible soportada por una linga. Y así se posibilitó el traslado sin inconvenientes. (Fotografía 3)

Fotografía 3: traslado del Menhir en cama de amianto.
24 de marzo de 2000

El 24 de Marzo de 2000 comenzó el descenso de los dos primeros Menhires al predio de La Sala. Quedaban atrás las discordancias, los intentos de última hora para evitarlo. Sólo nos apropiamos de la ale-

[13] Dirección de Arquitectura y Urbanismo de la provincia.

gría de niños y ancianos que al paso del camión que llevaba como a un hijo dormido al primer Menhir, lo saludaban con pañuelos blancos y lo aplaudían; y luego, rodeándolos, le cantaron a esas piedras recuperadas su vuelta a casa. Genuina alegría de triunfo, triunfo de muchas otras batallas perdidas que se corporizaban en esos «hijos» devueltos por la decisión de lograrlo. Habíamos deshecho una historia para poner la verdadera en su lugar.

Lo que siguió y continúa hasta hoy contiene en lo principal, el haber concluido finalmente en 2002 el descenso y colocación de todas las estelas más otras que se recuperaron y que hoy suman 123[14], (fotografía 4) pero a la vez, continúa la lucha compartida contra la desidia de las autoridades, la imposición de antiguos métodos nuevamente sobre los pobladores, el intento de reponer la vergüenza y el olvido a través de la política de estado actual. Continuamos. Rescatar y revalorizar nuestro patrimonio cultural seguirá siendo tarea conjunta y así será válida y efectiva. Y otros después... y otros después...lo lograrán.

Fotografía 4: emplazamiento actual de los menhires en el predio de La Sala (El Mollar). En Tucumán, diciembre de 2010

[14] Chambeaud, Ana María (Op. Cit.)

Bibliografía

Arenas, Patricia; Manasse, Bárbara y Noli, Estela (compiladoras), Paisajes y procesos sociales en Tafí. Una mirada interdisciplinaria desde el Valle (Tucumán, Argentina). Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2007.

Barti, Bárbara y Videla María Victoria Los menhires como imágenes naturales y visuales. Una aproximación semántica a los monolitos del Valle de Tafí, Tucumán. <http//www centrodesemiótica.com.ar/BartIVidela2 DC08.pdf/applicationobjeto/pdf> En línea. Consulta: 8 de diciembre de 2010.

Chambeaud, Ana María, «Políticas Patrimoniales: Los Menhires de Tafí», en *Cuadernos*. Jujuy Edic FHyCS UNJu Nº 32. 2007.

Manasse, Bárbara y Arenas, Patricia (compiladoras), Arqueología, tierras y territorios: conflictos e intereses. Santiago del Estero, Lucrecia Editorial. 2010.

Pucci, Roberto. Historia de la destrucción de una provincia. Tucumán 1966. Bs. As., Ediciones del Pago Chico. 2007.

Racedo, Josefina y otros, Conociendo la comunidad indígena de La Angostura. Hábitat, memoria e identidad. Tucumán. Proyecto Voluntariado Universitario- CERPACU- 2010

Racedo, Josefina (1988), Crítica de la vida cotidiana en comunidades campesinas. Doña Rosa, Una mujer del Norte Argentino, Bs.As., Ediciones 5, 2000.

Racedo, Josefina; Requejo, Isabel; Segura, Zulma; Taboada, María Stella (2004), Patrimonio Cultural e Identidad. Culturas populares, memoria social y educación, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2010.

Estratégias Tupi Guarani: Reflexões sobre a owguatsu e o trabalho de campo na Terra Indígena Piaçagüera

Camila Mainardi

Este ensaio traz um tema que se mostrou importante em meu trabalho de campo e guiou minha pesquisa de mestrado[15]. Trata-se da relação pesquisador/pesquisado, estabelecida em diferentes momentos desde o ano de 2007, a partir de minha inserção na Terra Indígena Piaçagüera e dos contextos vivenciados. Procuro problematizar as estratégias Tupi Guarani para «se provar índio», em especial no que diz respeito à *owguatsu*, a *casa de reza* tupi guarani. Para tanto, inicio apresentando brevemente as aldeias em que estive, contextualizando melhor o leitor e, em seguida, passo ao relato sobre o campo.

O cenário etnográfico

Nas proximidades da orla do mar, entre os municípios de Itanhaém e Peruíbe, no litoral sul do Estado de São Paulo/Brasil, está localizada a Terra Indígena Piaçagüera, ainda em processo de demarcação territorial, já reconhecida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI,

[15] Tal pesquisa foi orientada pela Profa. Dra. Clarice Cohn e contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

mas não homologada[16]. Atualmente, lá se encontram duas aldeias, uma de mesmo nome, Piaçagüera, formada no momento de reocupação das terras no ano de 2001, e outra, Nhamandu Mirim, constituída mais recentemente, em 2008. Para os Tupi Guarani, essa é uma retomada do território, pois reivindicam a área em que se situam as aldeias como indígena.

Em Piaçagüera, os índios se reconhecem como Tupi Guarani e afirmam a descendência a partir das duas etnias com que compõem sua etnodenominação, Tupi e Guarani, graças aos casamentos que contam ter ocorrido entre elas. Tal evento causa certo estranhamento aos ouvidos dos antropólogos, pois até então, tupi-guarani era uma categoria que designava um grupo lingüístico, os Tupi da costa era um povo considerado extinto e as aldeias do litoral paulista eram conhecidas pelos pesquisadores como Guarani, dos subgrupos Mbya ou Nhandéva, também conhecido como Xiripá (SCHADEN, 1962).

Além de Piaçagüera, existem outras aldeias no litoral do Estado e no Vale do Ribeira composta por famílias que se reconhecem como Tupi Guarani[17], em detrimento da denominação Guarani Nhandéva ou Xiripá presente na literatura acerca do grupo[18]. De um modo geral, as classificações dos subgrupos Guarani parecem não condizer com o modo com que os próprios índios se reconhecem[19]. Tendo isto em vista, levo em conta prioritariamente o que dizem os Tupi Guarani acerca

[16] Como mostrarei, a questão territorial perpassa o trabalho. O campo foi feito em momento de conflito acerca da terra e contou com minha participação em um grupo de estudos complementares sobre a Terra Indígena para a FUNAI, o que influenciou tanto minha relação com os Tupi Guarani como o andamento da pesquisa.

[17] São elas: Bananal, Aldeinha, Rio do Azeite, Capoeirão, Paraíso, Itaoca, Miracatu, Paranapoã, Ribeirão Silveira, Renascer e Jaraguá, que estão localizadas nos municípios: Peruíbe, Itanhaém, Itariri, Iguape, Mongaguá, Miracatu, São Vicente, São Sebastião, Ubatuba e São Paulo.

[18] Cabe registrar que há em São Paulo aqueles que se reconhecem como Guarani Nhandéva e no sul do país, de acordo com Mello (2007), são vários os subgrupos Guarani, entre eles o Xiripá e o Nhandéva que marcam as diferenças entre si e rejeitam uma identidade comum, diferentemente do que aponta a bibliografia sobre São Paulo, que considera Xiripá e Nhandéva denominações para o mesmo grupo.

[19] Ladeira (2001) afirma que «*os Guarani não se auto-identificam com essas denominações* [Nhandéva, Xiripá, Mbya], *embora passem a adotá-las, sobretudo nas suas relações com os brancos*». Sobre os Nhandéva do litoral sul, a autora (1984) menciona que eles se autodenominam Tupi Guarani.

de sua etnia, como a constroem nas relações que estabelecem entre si e com seus outros.

Foi no cenário de reconhecimento étnico, conflito territorial e de realização de estudos complementares acerca da Terra Indígena promovida pela FUNAI – no qual participei como colaboradora – que realizei o trabalho de campo. O conflito deu-se por conta da empresa EBX, que visava a construção de um porto na área e travava negociações com os Tupi Guarani de Piaçagüera para removê-los da terra. Posso afirmar que o contexto vivenciado por mim e pelas pessoas que conheci, assim como a relação construída entre nós, refletiram em meu trabalho. É disso que trato a seguir, a partir do relato sobre minha inserção em Piaçagüera.

Trabalho de campo: Relação pesquisador/pesquisado

O trabalho de campo foi realizado em diferentes momentos entre os anos de 2007 e 2009. Como Piaçagüera está localizada em região de fácil acesso, foi possível retornar à aldeia várias vezes ao longo da pesquisa. Foram três incursões mais prolongadas e outras pequenas visitas.

A primeira vez que estive em Piaçagüera foi em fevereiro de 2007, em companhia de Amanda Danaga[20], também antropóloga e pesquisadora dos Tupi Guarani. Eu havia feito algumas ligações para Catarina Delfina dos Santos, residente na aldeia e uma das *lideranças*[21] locais, a fim de combinar nossa visita e estadia. Seu contato me fora passado por Maria Inês Ladeira[22], em uma das reuniões do Conselho dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo da qual, eu e Amanda, havíamos participado como ouvintes meses antes. Na Rodoviária do

[20] Amanda Danaga é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

[21] Por *liderança* os Tupi Guarani entendem as pessoas influentes da aldeia, em geral são os mais velhos. Não há diferenciação de gênero, homens ou mulheres podem ser *lideranças*. Cabe mencionar que estes não são papéis fixos, e que são atualizados constantemente. Neste texto, os termos com significado nativo estão grafados em *itálico*, desta forma, *liderança*, assim grafado, não coloca em dúvida a legitimidade das *lideranças* tupi guarani.

[22] Maria Inês Ladeira é pesquisadora dos Guarani Mbya e na época era representante das Organizações Não-Governamentais – ONGs – no Conselho dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo.

Jabaquara, em São Paulo, pegamos pela manhã um ônibus até a Praia da Gaivota, último bairro de Itanhaém, que segundo o que tinha me dito Catarina, era o ponto mais próximo da aldeia. Lá acertamos com um senhor que nos levou de carro até Piaçagüera, nesta ocasião a única aldeia. Fizemos o caminho pela praia, certamente o mais bonito, e a primeira casa que encontramos, nas proximidades da escola indígena, já era a de Catarina. Fomos muito bem recebidas pelos seus filhos, que nos fizeram companhia até a noite, quando Catarina chegou junto de Fabíola, sua filha mais velha, e Kainara, sua neta.

No dia seguinte, passeamos com Catarina pela aldeia. Ela nos contou que as pessoas dali não gostavam de antropólogos, e isto em decorrência do trabalho de um antropólogo da FUNAI – o último que havia estado por lá – que teria impedido a continuação do processo de demarcação territorial. Nessa ocasião, apesar de termos sido bem recebidas, não havia interesse em nossa presença. As perguntas que fazíamos eram respondidas de maneira desconfiada. Entretanto, foram essas conversas que deram um rumo inicial à minha pesquisa.

O projeto que fora aprovado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos dizia respeito à outra Terra Indígena, à Araribá, localizada no interior paulista e à aldeia recém-fundada no município de Barão de Antonina. Eu desejava pesquisar o grupo Guarani que se encontrava nessas terras. A ida à Piaçagüera, desta maneira, ocorreu sem um preparo prévio. No entanto, nesta visita, as pessoas que lá conheci me deixaram intrigada, principalmente no que diz respeito à construção da etnia baseada na *mistura,* e optei por desenvolver lá minha pesquisa. Assim, fui para Piaçagüera sem projeto definido e isto, apesar de dar um ar de insegurança ao desenvolvimento do trabalho, por outro lado possibilitou que os temas apresentados pelos próprios Tupi Guarani norteassem a análise. Não posso deixar de confessar que as perguntas iniciais giravam em torno da etnia tupi guarani. Naquele momento, esta me pareceu a questão que de certo modo desafiava a bibliografia antropológica acerca dos grupos Guarani.

Retornamos em julho de 2007. Ficamos poucos dias na aldeia, na casa de Catarina e, mesmo neste breve período, consegui acrescentar informações ao trabalho. Esta visita também serviu para atender as expectativas em relação a nossa volta e, de alguma forma, estreitar nossos laços.

No inicio do ano seguinte, surgiu a oportunidade de participarmos, Amada e eu, como colaboradoras, junto do Prof. Dr. Edmundo Peggion[23] e da historiadora Sônia da Silva Rodrigues[24], da realização de estudos complementares acerca da Terra Indígena Piaçagüera para a FUNAI, que visava dar prosseguimento ao processo de demarcação da terra iniciado com o relatório de identificação e delimitação anterior[25]. Piaçagüera vivia, neste momento, um agravamento do conflito territorial. Por um lado, a empresa EBX manifestava forte interesse na negociação das terras indígenas, chegando a mandar advogados em seu nome para acertarem com os índios seu deslocamento para outro sítio; de outro a FUNAI dava continuidade à demarcação. Eram vários os agentes envolvidos: a própria FUNAI e a empresa EBX, ambientalistas de diversas instituições, antropólogos, organizações não governamentais (ONGs), políticos da região – prefeitos e vereadores – a população regional, entre outros.

Aceitei participar do grupo de estudos complementares, já que mesmo com as possíveis modificações em minhas relações em

[23] Prof. Dr. Edmundo Peggion é antropólogo, professor assistente doutor da Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho» e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de São Carlos.

[24] Sônia da Silva Rodrigues possui mestrado em história. Atualmente é analista em reforma e desenvolvimento agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), trabalhando no Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (Pronera) no Estado de Minas Gerais/Brasil.

[25] O processo de demarcação da Terra Indígena Piaçagüera iniciou no ano de 2002, com a realização do relatório de identificação e delimitação da terra redigido por um grupo de trabalho organizado pela FUNAI. Tal relatório foi aprovado em novembro do mesmo ano, sendo seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 23 de dezembro de 2002. Posteriormente, já em 2005, uma historiadora contratada pelo Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes – recorrente da decisão judicial – redige «parecer científico» acerca da ocupação de Piaçagüera. Segundo ela, a terra em questão, apesar de ser historicamente indígena, não diz respeito ao grupo que atualmente lá está estabelecido. Em decorrência disso, em abril de 2006, o coordenador de delimitação e análise da FUNAI, redige uma Informação Técnica acerca do laudo realizado, apresentando suas falhas e afirmando a insuficiência de informações que comprovem o uso tradicional da terra pelos índios de Piaçagüera. Esta se transforma em uma diligência à Terra Indígena Piaçagüera, realizada pelo próprio coordenador de delimitação e análise. O resultado da viagem à campo do servidor da FUNAI é sua constatação da falta de dados que comprovem que a terra de Piaçagüera é indígena. Para poder concluir, convenientemente, o processo territorial de Piaçagüera, respondendo as lacunas abertas entre o relatório de demarcação e delimitação e o parecer científico do coordenador, a FUNAI encarrega uma equipe técnica, formada por colaboradores, de realizar outra visita a campo, e redigir relatório de estudos complementares sobre a Terra Indígena Piaçagüera.

Piaçagüera, o que foi cuidadosamente avaliado e debatido com minha orientadora, considerava a vantagem de passar mais tempo em campo e ainda, conhecer outras aldeias Tupi Guarani.

Previa encontrar a aldeia em um clima tenso devido à seriedade dos acontecimentos. Sabia que minha relação com os Tupi Guarani poderia ser afetada e que o vínculo com a FUNAI, mesmo que indireto, poderia trazer certas dificuldades. Em decorrência disto, acreditava que todo nosso trabalho, tal como a relação que tínhamos com a FUNAI, deveria ser clara e nossos movimentos na aldeia, cautelosos. Porém, nada do que imaginava *a priori* chegou perto da real situação com a qual nos deparamos. O clima era de extrema tensão e desconfiança, principalmente no que diz respeito ao estudo que realizaríamos. Seríamos como o último antropólogo que passou pela aldeia?

As opiniões estavam divididas entre os que confiavam na FUNAI, e por conta disto se dispunham a auxiliar nosso trabalho, e aqueles que não acreditavam que a FUNAI era favorável à demarcação territorial e, portanto, não nos viam com bons olhos, a grande maioria. As divergências entre os dois grupos aumentaram com a participação de empresários da EBX que apareciam na aldeia e organizavam reuniões com o intuito de retirar os índios da terra. Nessas negociações ofereciam dinheiro e benfeitorias para aqueles que se dispusessem a sair e mudar para outro sítio, oferecido em troca pela área de Piaçagüera. Com isso, a divisão entre os que acreditavam ou não na FUNAI passou a ser também entre aqueles que aceitavam ou não as negociações com a empresa EBX.

Nesse momento, talvez por conta das relações construídas nas visitas anteriores, acabamos sendo dissociadas da FUNAI. Não duvidavam de que faríamos um bom trabalho, mas não confiavam no encaminhamento que o órgão daria a ele. Nesse sentindo, se estavam sendo enganados pela FUNAI, nós também estávamos. E foi isso que permitiu que terminássemos a pesquisa: a desconfiança não estava depositada no que produziríamos, mas na agência do órgão.

Assim, o trabalho de campo, ocorrido no inicio do ano de 2008, se deu em meio a esse clima de agitação. A preocupação primordial era obter informações necessárias para o relatório da FUNAI, que daria continuidade ao processo de demarcação territorial. Neste período, além de permanecer a maior parte do tempo em Piaçagüera, convivendo cotidianamente com os Tupi Guarani, pudemos visitar outras aldeias do litoral paulista e Vale do Ribeira e conhecer seus parentes,

ocasiões em que éramos apresentadas como pesquisadoras. Deste modo, pudemos conhecê-los melhor, nas relações que estabelecem entre si e com os outros, e que se atualizam nos diferentes contextos. Enfim, os temas presentes nos discursos diziam respeito à questão territorial, a identidade étnica, a necessidade de «se provar índio» e Tupi Guarani, e por isso marcar as diferenças para com os Guarani Mbya – o outro grupo presente no litoral do estado –, e de promover o que eles chamam de «resgate cultural» a partir da escola indígena e da *owguatsu,* a *casa de reza*. Foram esses pontos que se mostraram importantes para os Tupi Guarani e que, portanto, influenciaram a pesquisa.

Voltei a Piaçagüera, em agosto de 2008, junto do grupo que realizou os estudos complementares sobre a Terra Indígena para apresentar o trabalho final. Passamos um período curtíssimo na aldeia, apenas um dia chuvoso, no qual não foi possível reencontrar a maioria das pessoas. As reuniões foram em tom formal. Pude perceber como estava o clima depois da conclusão do relatório e da diminuição do assédio dos empresários, graças à divulgação de fraudes em outras empresas da mesma rede da EBX. Parecia que a cisão entre as famílias de Piaçagüera permanecia. Meses depois soube, a partir de notícias veiculadas pelo *site* de uma ONG[26], da formação de outra aldeia, Nhamandu Mirim, na mesma Terra Indígena.

Programei uma ida a campo para o início de 2009. Estava na expectativa sobre como encontraria Piaçagüera e de como ficaria minha relação com os Tupi Guarani após o trabalho para a FUNAI e com o processo de demarcação que permanecia sem desfecho. Pensava que seria preciso reconstruir relações de confiança importantes para a pesquisa, que nesta altura já incorporava os temas da última estadia em campo e levava novas questões para esta visita.

Voltei para a Terra Indígena em fevereiro, desta vez sozinha, e encontrei um ambiente totalmente diferente. Existiam, agora, duas aldeias, Piaçagüera e Nhamandu Mirim, sendo que Piaçagüera estava dividida territorialmente por duas lideranças. Havia duas *owguatsu*, uma em cada aldeia, caso que chamou minha atenção já que na primeira visita não havia nenhuma *casa de reza* e na segunda, uma estava em construção. Fui muito bem recebida em ambas as aldeias,

[26] Trata-se do *site* da ONG «Mongue»: http://www.mongue.org.br/blongue/?p=550.

pude transitar entre elas, ainda que com bastante cuidado[27]. Percebi, neste período, em algumas reuniões que participei, que a referência a meu nome conotava a valorização da presença de antropólogos na aldeia como uma garantia do reconhecimento étnico e que legitimava a reivindicação territorial[28].

Hoje, a relação pesquisador/pesquisado deve ser considerada na pesquisa na medida em que a influencia e é criadora de cultura (Wagner, 1981). Pondera-se que os grupos com os quais trabalhamos tem acesso ao que produzimos sobre eles (Geertz, 2005), e que conceitos antropológicos são por eles apropriados (Sahlins, 1997 e Carneiro da Cunha, 2009). Em Piaçagüera, os diferentes momentos em que o campo foi realizado e as diferentes relações estabelecidas no decorrer dele orientaram meu trabalho. A Terra Indígena está em processo de demarcação territorial, no qual, direta ou indiretamente, são exigidos dos Tupi Guarani, pela sociedade não-indígena, provas de uma «indianidade», como por exemplo, a realização de rituais, existência de uma língua particular, usos considerados «tradicionais» de manejo da terra e dos recursos ambientais, dentre tantas outras características presentes no imaginário das pessoas. Neste contexto, a presença do antropólogo na aldeia pode ser uma forma de reconhecimento étnico e territorial.

Não cabe a este trabalho questionar o que seria «tradicional» para os Tupi Guarani. Porque, mais rentável analiticamente do que saber o que é «tradicional» tupi guarani, tendo em vista que isto muda constantemente na própria concepção indígena e é atualizada/articulada cotidianamente, é ver os modos como os Tupi Guarani estão construindo sua idéia do que é *cultura* e do que é *tradicional* nas suas próprias relações e na relação com os Mbya e com os não-indígenas. Com o intuito de elucidar como esta pesquisa foi sendo construída tendo por base o trabalho de campo, problematizo a seguir a *owguatsu*. Será

[27] A ruptura física da Terra Indígena e, portanto, a atualização das relações, exigia-me cuidado no trânsito entre Piaçagüera e Nhamandu Mirim. As relações entre os parentes que se dividiram distanciaram-se, ainda que não tenham sido rompidas, pois o movimento entre uma e outra aldeia nunca foi proibido. No entanto, eu não desejava me envolver nas intrigas que poderiam surgir, ao contrário buscava preservar a relação amistosa que possuía com os dois lados.

[28] Situação similar à relatada por Henyo Trindade Barreto Filho (2004) sobre os Tapebas no Nordeste do Brasil.

interessante perceber como ela é inventada nas relações tupi guarani e no contexto, e como isso vai se transformando na pesquisa a partir das relações estabelecidas entre pesquisador e pesquisado.

Owguatsu, a *casa de reza* tupi guarani

Durante minhas primeiras vistas à Piaçagüera, chamou-me a atenção o fato de a aldeia não possuir uma *owguatsu*. À época, me contaram que tinham construído uma logo que chegaram, mas em decorrência dos fortes ventos do litoral – referência que não parece ser arbitrária, remetendo à chegada ao litoral – ela foi destruída e nenhuma foi construída em substituição. Mesmo ausente fisicamente, a *casa de reza* aparecia em minhas conversas na Terra Indígena, creio que, provavelmente, porque eu me interessava por ela e fazia perguntas. Nas viagens às outras aldeias Tupi Guarani foi possível conhecer as *casas de reza* que nelas havia, mas não pude participar de nenhum *mborai*[29].

Sobre a *owguatsu*, os Tupi Guarani mais velhos recordavam da época em que eram jovens e que freqüentavam os *mborai*, a que chamam de *concentração espiritual*, e que ocorriam na aldeia Bananal, na qual a maioria deles havia morado pelo menos em uma parte da vida. Muitos tinham participado do *mongarai,* o chamado *batizado*, que também acontece na *casa de reza* e recebido um nome em tupi guarani[30]. Lembravam com saudades desses eventos e contavam dos *nhanderu*, chamados de *rezadores* ou *pajés* do Bananal, que eram fortes na *reza.* Para ser nhanderu e poder *puxar reza* é preciso ter conhecimento e estar preparado. Os Tupi Guarani dizem que «*não é qualquer um que aguenta puxar reza*», e afirmavam que em Piaçagüera não existia mais *mborai*, nem *mongarai,* porque não havia mais ninguém que pudesse fazer isso.

Apesar de não ter *owguatsu* na aldeia e de algumas pessoas afirmarem a ausência de alguém que pudesse ser *rezador*[31] e, assim,

[29] *Mborai*, chamado de *concentração espiritual*, é um ritual que acontece na owguatsu. Nele cantos e danças são intercalados pelas *rezas*.

[30] É na *casa de reza* que acontece o ritual de nomeação das crianças, o *mongarai* – similar ao descrito por Nimuendaju (1987). Mirim, um tupi guarani, conta ter passado três vezes pelo ritual a fim de confirmar seu nome.

[31] *Rezador*, então, é aquele que possui o conhecimento da *reza* e pode *puxar a reza*.

conduzir os *mborai.* Piaçagüera possuía um senhor que se dizia *pajé.* Nem todos concordavam, alguns diziam não acreditar nas habilidades do *pajé*, mas isso não o impedia de realizar *batizados* de nomeação das crianças, e de noite, como relatavam alguns, proferir cantos e *rezas* na língua, em sua casa, junto de sua mulher. Por sua vez, o *pajé* falava que os *mborai* não aconteciam porque as pessoas perderam o interesse por ele, não se preocupavam mais em cuidar do lado espiritual[32].

Percebi, no entanto, que o fato de não haver *casa de reza* em Piaçagüera não implicava na inexistência de eventos que antes, segundo os relatos dos próprio Tupi Guarani quando contavam sobre a *owguatsu* da aldeia Bananal e da bibliografia Guarani, ocorriam nesse ambiente. E como fui descobrir posteriormente, isso também não significava a ausência dos tais *rezadores*.

Quando ocorre uma morte de um tupi guarani, faz-se um *mborai* para o falecido. Isto depende da decisão da família em querer ou não o ritual, e não da existência de um local específico para isso, a *owguatsu*. Em minhas estadias em Piaçagüera não presenciei nenhum *mborai* realizado em ocasião de morte, e tudo o que sei sobre esses momentos é o que me contaram. A partir deles, fiquei sabendo que quando o irmão de Catarina faleceu, as pessoas se reuniram para realizar um *mborai*. O fato de não haver *casa de reza* não impossibilitou o ritual, que foi realizado na *casa de cultura*[33] e contou com várias horas de *reza* e a participação de muitas pessoas. Cabe apontar que neste período não tive notícias de que outro *mborai* pudesse ter ocorrido que não fosse em circunstância de algum óbito.

Segundo os Tupi Guarani, quando um parente morre, mesmo que ele não more na aldeia, esteja na cidade por exemplo, é feito o *mborai*, o que independe da *owguatsu*. Apenas em situações em que a família[34] não quer, ele não acontece, como por exemplo, no caso do falecimento de uma mulher cujos filhos eram evangélicos.

[32] Para discussão sobre o xamã e sua condição ambígua ver Carneiro da Cunha (1998).
[33] A *casa de cultura* foi construída na ocasião da realização de um projeto em Piaçagüera. Desde minhas primeiras visitas ela teve diversos usos, atendimento médico e odontológico da FUNASA – Fundação Nacional de Saúde – local de reuniões e do *mborai* para o irmão de Catarina, além de ter permanecido fechada e sem uso durante um período.
[34] Por família, aqui, entendo os parentes mais próximos, como pais e filhos, que são os que decidem acerca da realização do *mborai* para o falecido.

Durante o trabalho de campo que teve como finalidade a redação de um relatório acerca da Terra Indígena para a FUNAI, os índios que eram contrários à saída da terra[35] se empenharam em construir uma *owguatsu*. Esta estava localizada nas proximidades da casa do *pajé*. Neste período, fomos convidadas a um *mborai* na nova *casa de reza*, enquanto ela ainda estava em construção – havia apenas a estrutura do que seria, futuramente, a *owguatsu*. O *mborai* feito nessa ocasião não contou com a participação de muita gente, sendo realizado apenas pelos contrários à saída da terra. A *reza* foi *puxada* por dois homens, incluindo o *pajé* da aldeia, as mulheres cantaram e dançaram tocando o *takuapu*[36], e as poucas crianças presentes não participaram, permanecendo sentadas em algum canto ou dormindo.

Foi-nos permitido gravar e fotografar o ritual, e quando evitávamos fazer isso, com medo de deixá-los constrangidos ou atrapalhar alguma coisa, eles próprios nos pediam para que fizéssemos. Diziam que, em geral, não é permitido fotografar o *mborai*, mas que abririam exceção a nós, por se tratar da realização de um trabalho de pesquisa. Tal fato remete a vontade dos Tupi Guarani em mostrar sua *cultura* aos não-indígenas, como resposta às acusações de «perda da cultura»ou de «índios aculturados».

Na *concentração espiritual* da qual participamos, os discursos enfatizam a importância da terra para que se tenha paz, o valor que a terra possui e que não pode ser trocado por dinheiro – referência às famílias que negociavam com os empresários. Houve também agradecimentos a nossa presença e pedidos para que *Nhaderu*[37] iluminasse nosso caminho para que fizéssemos um bom trabalho, pois ele iria dar frutos aos seus filhos e netos.

Tudo indicava que o *mborai* havia sido feito, especialmente, em decorrência de nossa presença na aldeia, como uma resposta às exigências da sociedade envolvente no que diz respeito à comprovação de uma identidade indígena que autenticaria os direitos territoriais. Note-se que neste momento estávamos em Piaçagüera com o objetivo

[35] Aqueles que, como relatei, não aceitavam as negociações com os empresários da EBX, e acreditavam na agência da FUNAI.

[36] Instrumento usado pelas mulheres na *casa de reza*, feito de bambu, é batido no chão para marcar ritmo.

[37] Aqui, *nhanderu* diz respeito ao deus Nhanderu para quem são proferidas as *rezas*, e não ao *rezador* ou *pajé* da aldeia.

de realizar os estudos complementares sobre a Terra Indígena, que poderia legitimar a ocupação dos Tupi Guarani.

Posteriormente, quando retornamos à Piaçagüera para levar o relatório da FUNAI, ainda em um período de tensão, os Tupi Guarani estavam iniciando um projeto que seria financiado por uma ONG[38]. No caso, as pessoas que participavam eram aquelas que não tinham ajudado na construção da *owguatsu* próxima a casa do *pajé*[39]. Segundo me contaram, eles poderiam ter escolhido qualquer destino para o uso da verba que havia sido disponibilizada, mas optaram pela construção de uma *casa de reza.* Uma mulher tupi guarani me disse «*Não falam que eles não são índios? Então, precisam construir casa de reza!*».

Na situação de conflito territorial, na qual são cobrados dos grupos indígenas meios de comprovação de sua indianidade, tais como a realização de rituais, usos «tradicionais» de manejo da terra, uma língua particular, entre outros aspectos presentes no imaginário dos não-indígenas, os Tupi Guarani elaboram respostas a essas exigências. As maneiras escolhidas para tanto podem ser a construção da *owguatsu* e a realização dos *mborai*[40], por exemplo. Essa idéia era estimulada pelos comentários que ouvia na aldeia, como o que relatei acima, que vinculavam a *casa de reza* à necessidade de provar uma identidade indígena para que a demarcação fosse concluída.

Parecia evidente, mas como pude perceber mais tarde, não era tão simples assim. Em minha última estadia na Terra Indígena Piaçagüera, em fevereiro de 2009, agora com duas aldeias, não existia uma *owguatsu* em construção ou a possibilidade de se fazer uma, mas havia duas *owguatsu*, uma em cada aldeia. Na aldeia Piaçagüera, a *casa de reza* construída com verba da ONG tinha sido terminada há pouco tempo, e as pessoas discutiam uma data para sua inauguração, que contaria com a realização de um *mborai*. Em Nhamandu Mirim, também tinham construído sua *owguatsu* e estavam se reunindo todas as noites para o *mborai*.

Participei em Nhamandu de vários *mborai,* e chamou minha atenção o número de pessoas presentes, que era bem maior do número de

[38] Trata-se da ONG «Centro de Trabalho Indigenista».

[39] Estes eram também os que não acreditavam na FUNAI e que tinham aceitado negociar com os empresários.

[40] Tal evento seria semelhante à realização do *toré* pelos índios do Nordeste do Brasil.

participantes da *concentração espiritual* que havia assistido no período de trabalho para a FUNAI. Nesse momento, muitos tocavam os instrumentos, revezando-os; as crianças participavam intensamente, cantavam, dançavam, tocavam, tinham aprendido as letras e coreografias do ritual.

Em uma conversa com Catarina, na aldeia Piaçagüera, ela me contou sobre a *owguatsu* e os *mborai*, dizendo que era ali que os Tupi Guarani poderiam receber *dons*. Pelo que entendi esses *dons* recebidos é que possibilitariam tornar alguém capaz de *puxar a reza.* Quando eu perguntei se havia *rezador* em Piaçagüera, ela me respondeu indicando várias pessoas que poderiam ser se quisessem, pois teriam conhecimento para tanto, já que tinham participado de muitos *mborai* na aldeia Bananal. Assim, parece que ter *casa de reza* e realizar o *mborai* significam uma maior possibilidade do aparecimento de pessoas que possam *puxar reza*, uma vez que esses ambientes são propícios para o recebimento dos *dons* necessários.

Catarina é professora indígena na aldeia Piaçagüera e acerca da *owguatsu* também me contou sobre como pretendia usá-la nas aulas que daria este ano na escola. Os alunos teriam aula de *cultura* na própria *casa de reza*, lá ela os ensinaria o artesanato tupi guarani, por exemplo. Em Nhamandu Mirim, fato semelhante ocorria, a escola da aldeia ainda estava em construção – os próprios índios se organizaram para construí-la – e à espera de aprovação na Secretaria de Educação de São Vicente, mas os professores indígenas já realizavam reuniões com o intuito de se prepararem para o início das aulas. Nessas ocasiões, discutiam o uso da *owguatsu* e inseriam no calendário escolar os dias em que as aulas nela aconteceriam.

Nas duas aldeias a *casa de reza* aparece como ambiente eleito para complementar as atividades realizadas na escola, estando inserida no que chamam de *resgate cultural*, que é operado tanto em Piaçagüera como em Nhamandu Mirim, mas de maneira especifica em cada lugar. As atividades de uma ou outra escola não precisam coincidir no entender dos Tupi Guarani, salvo as que lhes são impostas de fora, pela Secretaria de Educação, assim o *resgate cultural* é realizado de modo particular em cada aldeia.

Em Nhamandu Mirim, os professores indígenas também consideravam os *mborai* como atividade de aprendizado das crianças, já que aconteciam todas as noites e contavam com intensa participação destas. Ao que parece, os *mborai* também estão inseridos no *resgate cultural* que está sendo operado pelos Tupi Guarani. Posteriormente

tive conhecimento de que os que foram para a nova aldeia acordaram entre si determinadas regras, entre elas a participação nos *mborai.* Se a intenção de fundar uma nova aldeia era a de viver conforme os *costume*s tupi guarani, então, era necessário participar dos *mborai* e falar a língua. Assim, acertaram que todos deveriam freqüentar o ritual na *casa de reza* pelo menos três vezes por semana e aqueles que não falavam a língua deveriam aprendê-la em até um ano.

A partir dessas informações etnográficas, é possível problematizar a *casa de reza* tupi guarani, evidenciando as várias facetas que ela pode tomar, a partir das relações estabelecidas com os outros (dos Tupi Guarani) – os não-indígenas e até o trabalho antropológico – e do contexto vivenciado de conflito territorial e formação de uma nova aldeia. Assim, ter *owguatsu* e realizar os *mborai* é um meio de provar/afirmar uma identidade indígena Tupi Guarani e responder a demandas da sociedade envolvente que são exigidas, principalmente, ou pelo menos mais enfaticamente, em momentos de conflito territorial exacerbado. Parece-me que a ausência da *casa de reza* não implica a existência dos próprios *mborai* – que podem ocorrer em outros lugares, como a *casa de cultura* de Piaçagüera, por exemplo – nem dos chamados *rezadore*s ou *pajés*. Contudo, não podemos deixar de considerar que, ao que tudo indica, a *owguatsu* ganhou, atualmente, outro significado entre os Tupi Guarani, sendo eleita um local ideal para o *resgate cultural* desejado, que inclui ainda a educação das crianças e a escola indígena.

Bibliografia citada

Barreto Filho, Henyo Trindade, «Invenção ou Renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste», en: Oliveira, João Pacheco (organizador), *A Viagem da Volta.* Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004.

Carneiro da Cunha, Manuela, «Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e tradução», en *Mana*, vol.4, n.1, 1998.

Carneiro da Cunha, Manuela, «Cultura» e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais, en Carneiro da Cunha, Manuela, *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac e Naify, 2009.

Ladeira, Maria Inês Martins, «Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital», en Monteiro, John Manuel et al (Organizadores), *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*, São Paulo, Yankatu; CPI, 1984.

Ladeira, Maria Inês Martins, Espaço etnográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso, São Paulo, Edusp, 2008.

Mello, Flávia Cristina, «Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil», en *Revista Tellus*, n.7, 2007.

Nimuendaju, Curt, As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apápocuva-guarani, São Paulo, Edusp, 1987.

Sahlins, Marshall, «O Pessimismo Sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um «objeto» em vias de extinção», *Mana*, vol. 3, n. 1 e 2, 1997.

Schaden, Egon, Aspectos fundamentais da cultura Guarani, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

Wagner, Roy, The invention of Culture, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

"¿Y nosotros qué vamos a hacer?" Negociación y disputa en torno a un proyecto de filmación en una comunidad mocoví

Agustina Altman

Resumen

En este trabajo analizaremos una situación inesperada que ocurrió durante la presentación de un proyecto de filmación en una comunidad aborigen mocoví del Suroeste Chaqueño.

Mientras se llevaba a cabo una entrevista informal y la presentación de dicho proyecto sobre el grupo mocoví -el cual habita la provincia de Santa Fe y el Chaco- los documentalistas encargados de su realización se vieron inmersos en una (re)negociación para ellos impensada de los roles y, en una disputa por la (re)definición misma de la situación entre ellos y dos representantes de la comunidad.

A partir del debate que se generó, los realizadores debieron negociar las pautas de filmación y las del propio discurso fílmico, ya que sus interlocutores mocoví -como intelectuales de su cultura- desplegaron su propio proyecto estratégico que establecía qué cosas querían mostrar y cuales no. Por otro lado, los documentalistas trataron de imponer -como lo más relevante- su dominio técnico, lo cual les permitiría tener el control temporal (al tener preestablecidas las fechas de filmación) y espacial, ya que habían definido que la edición se realizaría en Buenos Aires.

Dado que estos representantes mocoví son las puertas de acceso a la comunidad y que tienen un rol principal en la organización de las actividades, aprobación y difusión, los realizadores debieron considerar sus objeciones y reformular parte de su proyecto documental.

Palabras clave
Documental, negociación, mocoví

Introducción

En este trabajo analizaremos una situación inesperada que ocurrió durante la presentación de un proyecto de filmación -realizado por una productora multimedia independiente[41] para un canal de televisión Estatal[42] en una comunidad aborigen mocoví periurbana ubicada en la ciudad de San Bernardo, situada al centro-suroeste de la provincia del Chaco.

Durante la estadía en esa comunidad y mientras se realizaba la presentación de dicho proyecto, el cual abordaría la historia de este grupo, los documentalistas encargados de su realización, se vieron inmersos en una (re)negociación para ellos impensada de los roles, así como en una disputa por la (re)definición misma de la situación entre ellos y dos maestros bilingües representantes de la comunidad y con una importante trayectoria dentro de un proyecto de revitalización, promoción cultural y reclamo de tierras.

A partir del debate que se generó, los realizadores debieron negociar algunas de las pautas de filmación y las del propio discurso fílmico, ya que sus interlocutores mocoví -como intelectuales de su cultura- desplegaron su propio proyecto estratégico que establecía qué cosas querían mostrar y cuales no. Además, los maestros manifestaron que no querían participar en cualquier tipo de documental y que iba a depender del mensaje que se quisiera transmitir.

Marco etnográfico: los mocoví

En primer lugar, antes de comenzar con el análisis de la experiencia etnográfica, debemos desarrollar brevemente algunas caracterísi-

[41] Esta productora multimedia independiente fue creada en el año 1998. Desarrolla diferentes formatos audiovisuales y presta servicios de producción integral, realización y posproducción. En los últimos años se ha especializado en el género documental.
[42] Este canal está dirigido a todo el público, constituye una herramienta importante para docentes, padres y alumnos ya que los contenidos del mismo son educativos y culturales.

cas de los mocoví. Estos pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba, abipone, pilagá, caduveo y mbayá y habitan la zona sur de la región chaqueña. Tradicionalmente eran grupos

cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxorilocales (Braunstein, 1983).

Desde el proceso colonial este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no mocoví (López, 2009) Durante ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767[43].

Como señala López (2009) a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos mocoví a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Con el transcurso del tiempo y de manera progresiva, los mocoví se fueron estableciendo en comunidades sedentarias y, estacionalmente, comenzaron a trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes (Ceriani Cernadas, 2008). Según el INDEC (2004-2005) en la actualidad el número de mocoví asciende a 12.145 personas entre las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3.692 personas en el resto del país.

Respecto a la localidad de San Bernardo -que es donde tomó lugar la situación que analizaremos-, podemos decir que es la ciudad cabecera del departamento de O'Higgins y que se encuentra situada en el centro-suroeste de la provincia de Chaco. La comunidad mocoví –conformada como barrio periurbano- cuenta con un centro comunitario ubicado en la plaza principal. Allí se desarrollan diversas actividades enmarcadas dentro de un proyecto denominado «Yo también soy mocoví».

Negociación y disputa en torno al proyecto documental

Siguiendo a la investigadora española Elisenda Ardèvol (1998) entendemos al «cine de comunicación etnográfica» o «cine etnográfico»

[43] En 1767 el rey Carlos III firma la Pragmática Sanción que establece la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la corona de España, incluyendo los de Ultramar. Luego de la expulsión los mercedarios se harán cargo de las misiones durante un breve período.

como una «producción audiovisual realizada a partir de una investigación antropológica» que «supone la combinación de dos técnicas: la producción cinematográfica y la descripción etnográfica» (Moya y Álvarez, 2005: : 116). Este tipo de producciones pretenden representar de forma holística y a partir de una orientación pedagógica o de divulgación, «los aspectos relevantes de la vida de un pueblo o grupo social, con la intención explícita de incidir en el campo del conocimiento de la sociedad humana» (Ardèvol, 1998: 48). Por tanto, el cine de comunicación etnográfica tiene objetivos distintos al «cine de investigación» debido a que su función es comunicar al espectador otras formas de vida mientras que el cine de investigación, consisten en aplicar la técnica cinematográfica a la investigación, la obtención de datos y la observación diferida[44]. A través de ésta función comunicativa, el cine etnográfico se desarrollará dentro del marco del género documental. Estas producciones audiovisuales, frecuentemente, son realizadas en colaboración entre productores cinematográficos o de televisión y antropólogos, los cuales son convocados para ocupar el rol de asesores (Ardèvol, 1998: 218).

El documental etnográfico también puede ser concebido como un lugar de encuentro, negociación y disputa entre el realizador, los «sujetos fílmicos» [45] y la audiencia debido a que según la perspectiva de los distintos actores, el film puede tener diferentes propósitos, usos y apropiaciones (Ardèvol, 1994; MacDougall, 1992). Como señala Ardèvol (1994), el cine de comunicación etnográfica es una oportunidad que permite a las personas representarse, mostrarse a los demás y llegar a ser visibles. Además, es una forma de profundizar en la autoconciencia como grupo y como individuos. Sin embargo, y a pesar de que las producciones audiovisuales pueden repercutir en la vida de los sujetos, las imágenes construidas sobre el «otro» y la difusión de la información sobre los mismos son el producto de una determinada mirada, generalmente, la del realizador. Esto se debe a que la participación de los sujetos en la filmación, el hecho de que colaboren en la construcción de las representaciones al prestar sus imágenes, sus sonidos y sus

[44] Otra diferencia entre estos «tipos de cine» es que la «audiencia» del cine de investigación es más limitada y dirigida ya que la define el propio investigador o en colaboración con el grupo social estudiado (Ardèvol, 1994).

[45] Los «sujetos fílmicos» son los miembros del grupo representado visualmente en el marco de un documental etnográfico (Moya y Álvarez, 2005).

prácticas no implica necesariamente que los actores tengan control alguno sobre la producción y el producto, ni que el realizador deje de ejercer su posición dominante en el discurso (Ardèvol, 1994). En la actualidad ésta es una de las cuestiones que genera mayor tensión entre los realizadores y los «sujetos fílmicos» debido a que estos últimos han comenzado a capacitarse con el objetivo de producir sus propios documentales sobre ellos mismos y a reclamar no sólo un rol cada vez más activo en las producciones que abordan a su sociedad sino también que éstas respondan a sus intereses y expectativas.

Para poder continuar con el análisis de la situación que presenciamos, es necesario avocarnos específicamente a la reconstrucción de la misma. Los acontecimientos que se fueron sucediendo, podemos dividirlos en dos momentos distintos. Siguiendo a Carmen Guarini (1991), podemos denominar la primera parte de la conversación como de «exploración fílmica». Dicho momento consisten en realizar simultáneamente la inserción en el campo, la justificación de la presencia de la cámara y la explicitación de los objetivos, de los registros y su posterior uso y difusión (Guarini, 1991). Esta primera parte se desarrolló durante la mañana en la entrada de la casa de uno de los maestros. Habíamos llegado allí debido a que existía un contacto previo con ambos.

Mientras permanecíamos de pie en una pequeña ronda nos fuimos presentando entre todos[46] y comenzamos a definir dónde nos ubicaríamos de manera más cómoda y con la cámara debido a que era un día caluroso y necesitábamos un poco de sombra para poder filmar. En ese momento, uno de los documentalistas comenzó a contar de manera rutinaria y tal como lo había hecho en otras comunidades mocoví que habíamos visitado los días anteriores, de qué se trataba el documental y que era un proyecto «bueno» y «deseable» para la comunidad. También, les comentó a los maestros que la productora ya había realizado otros documentales sobre distintos grupos aborígenes del norte del país y que en la actualidad, ellos estaban recorriendo las provincias de Santiago del Estero y Santa Fe con el objetivo de recopilar material para el proyecto que querían llevar a cabo sobre los mocoví.

Mientras ella seguía con la presentación, uno de los maestros comenzó a contarle sobre su experiencia en un curso de documentales

[46] Las personas que participaron de este primer momento fueron: los realizadores, los dos maestros, la autora de este trabajo y el otro antropólogo.

que había hecho con un cineasta boliviano y de su labor como «promotor» de la cultura mocoví. Luego comenzó a hacer preguntas sobre cuestiones técnicas, realizó críticas sobre el género documental y comentó que a lo largo del curso habían analizado varios films con el objetivo de ver cuál era el mensaje que los mismos querían transmitir. Estas cuestiones llevaron a que preguntara, primero tímidamente, qué se esperaba que ellos hicieran en el documental y los realizadores repitieron algunas cuestiones que ya habían señalado. Sin embargo, no se percataron que el maestro había cambiado de registro y comenzó a insistir en que no querían participar en cualquier tipo de documental y que iba a depender del mensaje que se quisiera transmitir ya que ellos, no querían dar una imagen de «pueblo derrotado» que «mendiga» sino, todo lo contrario, que se de cuenta de que a pesar de las enormes desigualdades en las que están inmersos llevan adelante diversas iniciativas, «son un pueblo alegre» y tienen opiniones propias sobre diferentes temas.

En ese contexto, el maestro continuó con su idea y comenzó a utilizar para referirse a lo que ellos hacían (actividades escolares, talleres de teatro) el término «cultura» el cual estaba cargado de un contenido político y de reclamo por el respeto. Él comentaba que para los mocoví su «política estaba metida en su cultura», en su forma de ver las cosas. Mientras tanto, los realizadores asentían y manifestaban que pensaban del mismo modo pero restringían el concepto «cultura» al ámbito de la «producción cultural» y que era eso lo que iba a primar en el documental.

Luego de este primer debate, se llegó a un aparente acuerdo que coincidió con el cambio de lugar y la incorporación de la cámara. Esto modificó la distribución espacial de todos los participantes debido a que no sólo nos habíamos desplazado desde la entrada de la casa hasta el patio donde nos ubicamos en unas sillas sino que además, la incorporación de la cámara provocó que los maestros quedaran de frente y nosotros detrás de la misma. Esto es importante de señalar ya que esta nueva disposición en el espacio, que estaba en relación con la posesión de la cámara por parte de los realizadores, aumentó la situación de distancia/control y de diferenciación/jerarquía entre los documentalistas y los maestros. A partir de este momento, consideramos que comienza la segunda etapa.

En ese momento, a pesar de que los realizadores creían haber llegado a un acuerdo y buscaban introducir la situación de filmación y sugerir sobre qué deberían hablar los mocoví, el maestro retomó la discusión. Nuevamente, comenzó un proceso de negociación incluso

más tenso que el anterior y apareció el tema del control sobre el material producido y la edición, en la cual les gustaría participar. Aquí, los documentalistas presentaron el tema de las complejidades logísticas ya que ellos tenían planificado editar en Buenos Aires y estaban «justos» de tiempo. A causa de eso, les propusieron conseguirles programas de edición de video y organizar algún curso para la comunidad, para futuros proyectos. Sin embargo, el maestro mocoví volvió a insistir en que ellos tenían que saber más para decidir si iban a participar de la filmación y que querían saber a qué se iba a apuntar. En ese momento, el otro documentalista realizó un primer comentario y reiteró que estaban de acuerdo con la línea editorial que habían propuesto en la charla y que lo que los maestros querían mostrar era lo mismo que habían pensado ellos.

Mientras continuaba el debate en torno a los contenidos, uno de los antropólogos realizó una intervención y sugirió que quizás se podría considerar la posibilidad de ver el material antes de ser editado y comentar si algo no les gustaba o si querían incluir otras cosas. Luego de esta observación, los maestros parecieron acordar y los realizadores creemos que decidieron ceder e incorporar a estos maestros y sus objeciones a la hora de definir «qué querían decir» en el documental.

A partir de la breve descripción de la situación etnográfica experimentada creemos que podemos identificar dos modos distintos de pensar la producción audiovisual. Por un lado, tenemos la perspectiva de los realizadores los cuales se muestran desde una posición «supuestamente progresista» y de apertura. Sus proyectos en distintas comunidades aborígenes les dan la sensación de tener un panorama de la situación mocoví más amplio que el de los propios maestros y debido a esto, adoptan una postura de «sensibilidad» respecto a las necesidades de la gente. Sin embargo, lo que se observa es que a pesar de esa supuesta apertura, los realizadores pretenden tener el dominio de la situación en función de la posesión de los recursos técnicos y por la cuestión de los «tiempos acotados». Además, conciben a los sujetos únicamente como objetos de representación y no generan un espacio de debate sobre las pautas de filmación y las del propio discurso fílmico. Esto, también puede observarse en el hecho de que llegan a la comunidad con un «proyecto cerrado» a pesar de que éste no puede presentarse como tal. Es por esto, que en la exposición de sus ideas buscan establecer un supuesto diálogo con los maestros y a pesar de creer que están dialogando no lo hacen.

Respecto a los maestros, podemos señalar que ellos se presentan como las puertas de acceso a la comunidad. Ambos tienen un tipo de liderazgo no tradicional y son concientes de que un documental sobre los mocoví repercutirá en sus intereses personales y estrategias de liderazgo. Por lo tanto, deben evaluar su utilidad y si el proyecto responde a sus expectativas individuales y a las de la comunidad. Esta «comunidad» no debe ser entendida solamente en un sentido abstracto sino también, como un espacio de lucha simbólica por su definición, en la que también se pone en juego qué es lo que necesitan «los mocoví».

Por otro lado, debido al hecho de que los maestros asistieron a cursos sobre la realización de documentales, manejan el género y saben que la elaboración de los mismos es un proceso de selección y reestructuración de contenidos. Es por esto, que los maestros despliegan su propio proyecto estratégico -envolviendo a los realizadores y antropólogos- con el objetivo de negociar las pautas de filmación y el discurso fílmico de modo que estos sean funcionales a sus intereses.

Tomando estas cuestiones, sería interesante incorporar la propuesta de Mijail Batjín (1985) sobre el modelo dialógico con el objetivo de reflexionar en torno a lo que creemos que era la propuesta de los mocoví.

Este autor, parte de la idea de que un sujeto no puede ser percibido ni estudiado como una cosa, dado que como sujeto no puede permanecer sin voz, por lo tanto su conocimiento solo puede tener un carácter dialógico. Siguiendo ésta perspectiva, el modelo del proceso de conocimiento que se sostiene es el diálogo, el cual se funda en un encuentro entre lo ajeno y lo propio y se presenta como un diálogo polifónico que no está compuesto solamente de palabras sino también, de un conjunto interrelacionado de creencias, normas y sentidos. Para este autor, toda comprensión reviste un movimiento dialógico que presupone un antes y un después, un oír y contestar, escuchar y rebatir, habiendo lugar incluso para la gesticulación y la burla. Este diálogo, no implica sólo una serie de turnos formales de participación en el acto de habla sino, dejarse interpelar por lo que dice el otro.

Durante nuestra experiencia, lo que podemos observar -además de las (re)negociaciones, tensiones y el manejo de tiempos y diálogos muy «urbanos» propios del habitus de los realizadores- es que a nuestro entender lo que los mocoví querían lograr era un diálogo con los realizadores y antropólogos que se reflejara en el conjunto del documental, es decir, un trabajo que fuese dialógico. Esta propuesta implica varias modificaciones a la hora de pensar en el modo de llevar a cabo la producción audiovisual. En primer lugar, que los sujetos no

sólo sean los objetos de representación sino que tengan un rol activo en el proceso de filmación y cierto control sobre el producto. Al reconocer a los sujetos fílmicos como componentes activos en la producción y su participación en el proceso de una película sobre ellos mismos se los debe considerar como co-productores y co-autores (Ardèvol, 1994). Como señala la autora, es esta idea de participación la que contiene la idea de diálogo.

Respecto a la postura de los antropólogos creemos que además de analizar de qué modo conciben el proceso de producción debemos reflexionar en torno a la función que éstos ocupan en el cine de comunicación etnográfica y el rol para el que son contratados. Esto es importante de destacar debido a que en varias ocasiones y tal como ocurrió en este proyecto, los investigadores son convocados como asesores y generalmente, al igual que los miembros de las comunidades tampoco tienen un amplio margen de decisión sobre los contenidos, formatos, edición, etc. Es decir que frecuentemente son mediadores entre las productoras cinematográficas o de televisión y las comunidades en las que generalmente realizan trabajo de campo pero no tienen poder de decisión en relación al proceso y el producto. Esto nos lleva a preguntarnos ¿por qué, a pesar de éstas cuestiones, tanto antropólogos como miembros de las comunidades deciden de todos modos involucrarse en estos proyectos? Pensamos que esto se debe a que además de los diversos intereses personales que puedan entrar en juego, el hecho de que las oportunidades que se presentan para formar parte de este tipo de proyectos son reducidas es otro factor importante. En el caso mocoví, este es uno de los primeros documentales que se realizan sobre el grupo y podría ser el último por un largo tiempo. De hecho este tipo de proyectos se constituyen en importantes instancias de visibilización para grupos habitualmente invisibilizados.

A partir de nuestra experiencia etnográfica, creemos que podemos trazar algunos puentes con varias cuestiones similares desarrolladas por Terence Turner (1991) en relación a su experiencia con los Kayapó.

Tanto en este caso como en el analizado por el antropólogo podemos observar cómo ambos grupos hacen de su cultura un asunto político y de manera autoconciente utilizan la difusión de su imagen cultural en demostraciones públicas y medios de comunicación como un aspecto clave en su lucha política (Turner, 1991). Es interesante observar esto ya que consideramos que hay por parte de la «sociedad blanca» una construcción del término «cultura» como políticamente neutra. Creemos que esta despolitización es un procedimiento discursivo que

permite hablar de la «diferencia» que representan los aborígenes pero ocultándolos como sujetos políticos.

Por otro lado, el manejo, adquisición y las habilidades para operar tecnologías de la representación es un medio que también en ambos casos asume el carácter de un poder de controlar los términos de los significados, su imagen, etc. (Turner, 1991) y poder así disputar de igual a igual con los «especialistas».

Palabras finales

A lo largo de este trabajo, hemos analizado cómo a partir del debate que se generó entre los maestros mocoví y los documentalistas éstos últimos se vieron inmersos en una (re)negociación para ellos impensada de los roles y, en una disputa por la (re)definición de las pautas de filmación y las del discurso fílmico. Esto se debió a que los realizadores trataron de definir la lógica de representación de «los otros» pero sus interlocutores mocoví -como intelectuales de su cultura- desplegaron su propio proyecto estratégico que establecía qué cosas querían mostrar y cuales no.

También, observamos que los realizadores trataron de imponer -como lo más relevante- su dominio técnico y espacial ya que previamente habían definido que la edición se realizaría en Buenos Aires mientras que los maestros, reclamaron no ser meros objetos de representación sino sujetos con un rol activo en el proceso de filmación y cierto control sobre el producto. Además, demandaron que su voz sea tan importante como la de los antropólogos y realizadores y que no se hablara de ellos sino con ellos.

Respecto a los antropólogos, señalamos que debido a que generalmente son convocados como asesores no tienen un amplio margen de decisión sobre los contenidos, formatos, edición, etc. Y, al igual que sucede con los miembros de las comunidades deben negociar relaciones sociales y roles en este tipo de proyectos.

Adhiriendo a que el discurso audiovisual habla más de quien lo produce que de lo que se muestra (Bateson y Mead, 1942) la discusión que se planteó entre los realizadores y los maestros mocoví es un claro ejemplo del permanente problema acerca de la cuestión metodológica de la construcción compartida del conocimiento (Ardèvol, 1994). La negociación acerca del modo de representación del «otro»

será un problema de poder a resolver dentro de una elección que es epistemológica y por lo tanto, absolutamente política.

Por una parte esta el hecho de que quien es «sujeto fílmico» debería tener derecho a participar en el proceso de tomas de decisión. Por otro lado quien decide emprender un registro audiovisual busca asegurar su derecho a expresar su punto de vista, que podría ser crítico respecto a estos sujetos o, aún sin serlo, adherir a una mirada sobre los mismos que no fuera coincidente con la de los retratados. Pero no se puede olvidar que en casos como el abordado, los «sujetos fílmicos» no sólo están inmersos en relaciones de dominación por parte de la sociedad y la cultura de la que provienen los realizadores, sino que además en general no poseen (por esa misma situación de dominación) la posibilidad de generar sus propios discursos fílmicos que pudieran presentarse en pie de igualdad con las miradas de los demás. Por ello, es especialmente importante encontrar formas de que sus opiniones acerca de si mismos puedan ser oídas. En este sentido, parece central la posibilidad de que las comunidades aborígenes realicen sus propios productos audiovisuales que lleguen a los medios de comunicación[47].

[47] Agradezco los interesantes aportes de Elida Moreyra y Alejandro López.

Bibliografía

Ardèvol, Elisenda, La mirada antropológica o la antropología de la mirada, Universidad Autónoma de Barcelona, Mimeo, 1994.

Ardèvol, Elisenda, «Representación y cine etnográfico», en *Quaderns de l'ICA*, Barcelona, 1996.

Ardèvol, Elisenda, «Por una antropología de la mirada etnográfica: representación y construcción de datos visuales», en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC L. Calvo, 1*, 1998.

Bajtín, Mijaíl, Hacia una metodología de las Ciencias Humanas. Estética de la creación verbal, México, Siglo XXI, 1985.

Bateson, Gregory y Mead, Margaret, El carácter balinés, The New York Academy of Sciences, 1942.

Braunstein, José, Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1983.

Ceriani Cernadas, César. «Establecidos y marginados en el campo religioso toba.», Paper presented at the *26º Reuniao Brasileria de Antropología*, Porto Seguro, Brasil, 2008.

Dickey, Sara, La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación. <http://www.unesco.org/issj/rics153/dickeyspa.html#note>.En línea. Consulta: Junio 2009.

Guarini, Carmen. «De la observación directa a la observación diferida», en Guber, Rosana (Editora), *El Salvaje Metropolitano*, Buenos Aires, Legasa, 1991.

INDEC. (2004-2005). Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-. <http://www.indec.mecon.ar>. En línea, Consulta: 12 de Junio de 2008.

Kuper, Adam, «O retorno do nativo», en *Horizontes Antropológicos,* 2002.

López, Alejando M., La Vírgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Mimeo, 2009.

MacDougall, David, «Whose Story is it. Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Taditions», en *ed. Peter I. Crawford and Jan K. Simonsen. Aarhus, Intervention Press*, 1992.

Moya, Marían y Álvarez, Camila, «Panorama de la antropología visual en argentina 1983-2005», en *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 2005.

Turner, Terence, Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness, en Stocking (Ed.), *Colonial Situations. Essays on the contextualization of Ethnographic Knowledge* (Vol. History of Anthropology vol VII, pp. 285-313), Madison, The University of Wisconsin,1991.

Estratégias dos Kaingang em pesquisas e atos públicos que tratam sobre a implantação de usinas hidrelétricas em terras tradicionais indígenas[48]

Cecília Maria Vieira Helm

Introdução

Este texto trata sobre as estratégias usadas pelos nativos da etnia Kaingang[49], que têm sofrido danos sociais e ambientais, devido aos projetos hidrelétricos implantados em suas terras tradicionais. No passado, na década de setenta, as usinas Salto Santiago, construída no Rio Iguaçu, e a Itaipu Binacional no Rio Paraná, ambas no Estado do Paraná, alagaram terras indígenas, causaram impactos para os Kaingang e Guarani, que não foram compensados devidamente pelas empresas de energia, responsáveis pela implantação dessas obras. Mais recentemente, em consequência do que determina a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, os indígenas têm os seus direitos assegurados e discutem com os não-índios a aprovação ou não dos projetos hidrelétricos, que devem causar impactos sociais e econômicos, para as suas aldeias, para os rios e matas que fazem parte de seu patrimônio ambiental.

[48] Trabalho apresentado na VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, em Buenos Aires, Argentina, out.2009, no GT Antopologia dos Nativos.

[49] Os Kaingang são Jê, vivem em Terras Indígenas administradas pela Fundação Nacional do Índio. Suas aldeias estão situadas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Há famílias Kaingang dispersas na zona rural e algumas habitam em cidades (HELM, 1998).

Um caso recente, que ocorreu na década de noventa, no Estado do Paraná, serve para elucidar a nossa proposta de discutir as estratégias dos nativos, quando projetos hidrelétricos colocam em risco o meio ambiente, os valores, a organização social e econômica dos indígenas.

A Companhia Paranaense de Energia, Copel, projetou quatro usinas hidrelétricas para serem construídas na Bacia do Rio Tibagi. Foram realizados estudos socioambientais de todas as terras indígenas situadas no Rio Tibagi e produzido um *«Laudo antropológico sobre as cinco terras indígenas localizadas na Bacia do Rio Tibagi e os Projetos das Usinas São Jerônimo e Cebolão»* (Helm, 1997). A UHE São Jerônimo, se construída, iria atingir e alagar uma parte das Terras Indígenas Apucarana e Mococa. O Projeto da UHE São Jerônimo foi amplamente discutido com os Kaingang de toda a Bacia do Rio Tibagi, especialmente com os habitantes das Terras Apucarana e São Jerônimo. Na Terra São Jerônimo, os Kaingang e os Guarani realizaram reuniões e elaboraram uma cartilha com a finalidade de discutir o projeto hidrelétrico da Copel. Distribuíram exemplares nas aldeias, nas escolas das terras indígenas, para que todos pudessem se informar sobre os projetos, riscos e danos que poderiam ocasionar para os nativos. Fizeram desenhos dos acidentes geográficos, de elementos da fauna e flora, de suas casas, escolas e de seus cemitérios. Os desenhos foram elaborados pelos nativos e professores indígenas. Ilustram a cartilha[50] e o laudo antropológico.

O segundo caso abordado, discute o Projeto da Usina Mauá, no Rio Tibagi, em que os Kaingang participam e acompanham os estudos socioambientais, realizados em 2007, por equipes de consultoria do Instituto de Tecnologia para o Desenvolvimento, LACTEC/UFPR. Os nativos estiveram presentes em reuniões realizadas nas aldeias Queimadas e Mococa, com representantes da Fundação Nacional do Índio, Funai, engenheiros e técnicos do LACTEC e com a antropóloga Cecília Helm, contratada pelo LACTEC, para elaborar o Relatório dos estudos antropológicos sobre os Kaingang e os Guarani, habitantes das aldeias localizadas na Bacia do Rio Tibagi. Os indígenas se mostraram preocupados com os fatos, uma vez que a implantação da

[50] A saudosa Professora da UEL/PR, Magali Cecili Surjus Pereira, nossa companheira de pesquisa entre os Kaingang do rio Tibagi, dirigiu o Grupo Mig, coordenou a pesquisa e a elaboração da Cartilha Venh Róg 1998, redigida pelos professores indígenas e publicada pela Coordenadoria de Meio Ambiente da Copel.

UHE Mauá faz parte de um dos projetos do Governo Federal denominado PAC, Projeto de Aceleração do Crescimento[51]. Trata-se de uma obra considerada de caráter prioritário, sendo do interesse da Casa Civil do Governo Federal. Como todo projeto hidrelétrico, deve causar impactos globais e cumulativos nas terras indígenas, notadamente em Queimadas e Mococa, situadas no município de Ortigueira, PR.

Os Kaingang se manifestaram contra o empreendimento na primeira reunião em que foi apresentado o projeto pela coordenação dos estudos sócioambientais elaborados pelo LACTEC. Uma ata da reunião foi redigida e assinada pelos líderes Kaingang e pelo Vice-Presidente do Conselho Indígena Regional de Guarapuava, o índio Sebastião Lucas. Por se tratar de uma usina que faz parte dos projetos do PAC, para acelerar o crescimento econômico, os índios sabem que a usina deverá ser construída e vai causar impactos em suas aldeias. Encaminharam reivindicações aos coordenadores do Projeto, ao LACTEC, e exigem que seus pedidos sejam atendidos pelos membros do Consórcio Energético Cruzeiro do Sul.

As estratégias dos nativos

Durante a discussão do Projeto São Jerônimo, na década de noventa, os indígenas elaboraram uma cartilha (1998) para a conscientização dos nativos da Bacia do Rio Tibagi, sobre as consequências da implantação de uma UHE em suas terras tradicionais.

Os Kaingang de Queimadas e Mococa se deparam hoje (2009) com um projeto que é apoiado pelo Governo Federal que considera prioritária a construção da Usina Mauá. Disponibilizou recursos para a sua implantação.

A Usina Mauá não irá alagar terras indígenas. O canteiro de obras está sendo construído a quatro quilômetros da sede da aldeia Mococa. Por outro lado, os impactos levantados durante os estudos

[51] Os projetos de aceleração do crescimento econômico fazem parte de uma política governamental, posta em prática na atualidade, em que os índios, os camponeses, os ribeirinhos, os moradores urbanos tomam ciência dos projetos hidrelétricos, quando as decisões políticas de construção de uma usina já foram tomadas e realizados os entendimentos econômicos (de capital) entre as empresas de energia e os donos do poder.

socioambientais informam que são globais e cumulativos, devendo ocorrer em toda a Bacia do Rio Tibagi.

A cartilha redigida pelos professores das aldeias do Tibagi se propôs ser um documento «*que daria aos índios da Bacia do Rio Tibagi melhores esclarecimentos a respeito do que é bom e do que não é para as nossas comunidades indígenas*», escreveu Célia Ferreira Juvêncio, líder Kaingang que trabalhou na equipe de professores que analisou as consequências de um projeto de construção de uma usina hidrelétrica.

Para os Kaingang, o Rio Tibagi é chamado *Venh Róg.* Explicaram que significa engolir. O Kaingang Manoel Norég Mág Felisbino, líder da Terra Apucarana, elaborou um desenho do rio e de uma sucuri nadando no Tibagi, tendo um homem em sua boca. Disseram que o rio tem esse nome devido a uma lenda Kaingang. A narrativa Kaingang informa *«que um índio encontrou no rio uma sucuri, lutou com ela, não conseguiu vencer o bicho e foi engolido pela cobra».*

Para os Kaingang *«O rio acompanha as nossas vidas, desde o tempo de nossos avós».* Disseram: «*gostamos de ficar ouvindo o barulho da água e dos animais*» [52].

Narraram que «*o Rio Tibagi é rico em peixes, possui lindas cachoeiras, correntezas que fazem barulho que ouvimos bem longe*». Referem-se às matas e aos animais que vivem junto aos rios, às plantas silvestres e de uso medicinal, aos frutos que são colhidos nas margens do rio, necessários a sua dieta alimentar.

Os cemitérios onde estão enterrados os seus mortos são considerados locais sagrados e devem ser respeitados. Não permitem que sejam destruídos, alagados por projetos de construção de usinas hidrelétricas.

Nas escolas indígenas dessa região, foram desenhados mapas do Rio Tibagi, onde se localizam as terras indígenas e inseridos os nomes dos projetos hidrelétricos que se encontravam em discussão entre os indígenas da Bacia do Rio Tibagi. Foram incluídos na cartilha os mapas, para que os nativos pudessem visualizar os locais de seu território de ocupação tradicional, que poderiam ser atingidos pelos projetos hidrelétricos.

Como se pode depreender, a discussão sobre os projetos da Copel foi realizada pelos indígenas e pelos não-índios que dialogaram com

[52] Consultar o trabalho de Cezar Karpinsky, tese de doutorado, Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarian, /UFSC, Florianópolis, 2008.

os Kaingang e Guarani sobre os projetos e suas conseqüências sociais e econômicas. O Ministério Público Federal-Regional de Londrina participou de alguns encontros e atos públicos em que os projetos foram apresentados e discutidos. Em reunião, realizada na Terra Indígena Apucarana, os indígenas manifestaram seu repúdio à implantação de projetos hidrelétricos em suas terras. Usaram palavras em Kaingang, para dizer que não concordavam com o projeto da Usina São Jerônimo que deveria alagar parte de suas terras e matas. Não estavam satisfeitos com as propostas apresentadas pelos não-índios de inserir os nativos como sócios dos empreendimentos. A percentagem oferecida pelos eventuais construtores, pelos coordenadores do projeto e pelo deputado federal do Paraná, Luciano Pizzatto, que dirigia os trabalhos era pequena, em se comparando com os custos da obra e os prováveis lucros do empreendimento. A avaliação do custo/benefício do Projeto São Jerônimo não estava dando uma atenção necessária ao patrimônio ambiental, a porção da área de terra que seria alagada, a nostalgia que os indígenas iriam sentir, se a água cobrisse os paredões de pedra que fazem parte do belíssimo patrimônio paisagístico da Terra Indígena Apucarana. O benefício proposto não compensava as perdas intangíveis que iriam ocorrer e não estavam sendo devidamente avaliadas pelos órgãos responsáveis pela obra[53].

O que se pode deduzir desse caso é que os nativos devem participar de reuniões, sejam nas aldeias ou nas cidades, necessitam adquirir conhecimento sobre a natureza dos projetos e analisar se lhes convém concordar com as propostas dos não-índios, sobre os benefícios a serem dados em troca do uso do rio, das matas, das perdas sociais e ambientais que podem ocorrer. A desconfiança dos nativos em relação às propostas de compensações das empresas de energia elétrica foi um fato que contribuiu para o NÃO dado à construção da Usina São Jerônimo na Bacia do Rio Tibagi, que alagaria uma parte da Terra Apucarana e da Terra Mococa (Helm, 2003:126).

Os Kaingang estão conscientes que os impactos da UHE Mauá vão causar danos ao meio ambiente, à sua organização social, aos seus valores, as suas práticas sociais. Por outro lado, esperam receber as

[53] Consultar o interessante trabalho de Daniella Feteira Soares, 2009, sobre Medir e Valorar : limites e possibilidades das análises de custo-benefício na avaliação de perdas intangíveis. IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro.

compensações que foram apresentadas e discutidas em 2007, em reunião em que compareceram a Funai/Cgpima, os representantes regionais do órgão, a antropóloga do Ministério Público Federal de Londrina, a antropóloga Cecília Helm e sua equipe, as autoridades locais e os membros das equipes do LACTEC que apresentaram o Projeto e os seus impactos sociais e ambientais. Também, representantes do Consórcio Energético Cruzeiro do Sul, formado pela Copel e Eletrosul estiveram no evento e fizeram uso da palavra. Os impactos sociais e econômicos haviam sido discutidos com os líderes indígenas das Terras Queimadas e Mococa que manifestaram suas preocupações. Citaram os impactos que achavam iriam ocorrer, se a UHE Mauá fosse implantada. Os Kaingang fizeram as suas sugestões que foram incorporadas ao Relatório dos estudos socioambientais elaborado pelo departamento de meio ambiente do LACTEC. Os caciques esperam que as aspirações de seu povo sejam atendidas. A primeira solicitação apresentada trata da regularização das terras tradicionais que estão ocupadas por não-índios, fazendeiros da região do município de Ortigueira.

A segunda expectativa é o apoio às lavouras coletivas de milho e soja que precisam ser estendidas por toda a área de terras agricultáveis. Uma parte da área que está sendo preservada em Queimadas os Kaingang chamam de Gamelão e deve ser respeitada, na opinião das lideranças indígenas e dos administradores regionais da Funai. Para Sebastião, líder indígena, «*se não atenderem o nosso pedido, por que nos consultaram*?» (depoimento de Sebastião Lucas à autora, em junho de 2009).

Os Kaingang pensam que não podem ser tratados como obstáculo ao desenvolvimento do projeto, como ocorreu em passado recente. As suas expectativas se baseiam nas promessas dos *brancos* de que «*vão alcançar um desenvolvimento sustentável e a melhoria das suas condições de vida*». As suas aldeias, Mococa e Queimadas, estão situadas no município de Ortigueira, considerado um dos mais pobres do Estado do Paraná.

Para o índio Sebastião, filho de uma índia Guarani e de pai Kaingang, casado com uma Kaingang, líder comunitário, que vive na Terra Queimadas, «*vamos bater o pé, no que foi combinado*». Este índio que acompanha todo o desenrolar do processo decisório, para ele, «*o Consórcio tem de levar a sério o que foi pesquisado nas aldeias e incluir o que os nativos entendem que são medidas importantes para a melhoria das condições de vida deles*». (depoimento dado à autora, diário de campo, junho de 2009).

Em trabalho anterior, escrevemos que «*os indígenas da Bacia do Rio Tibagi estão re-elaborando as suas práticas sociais e sistemas organizativos para poderem se adaptar às novas contingências do contato. Aspiram alcançar o exercício da cidadania. Desejam administrar, através de suas Associações, os recursos disponíveis em suas terras e aqueles provenientes de outras fontes*». Foi constatado que «*os projetos da Copel e da Eletrosul e os impactos que possam causar ao meio ambiente e aos povos indígenas têm sido discutidos e analisados pelos indígenas, principalmente pelas suas lideranças*». Também, «*as eventuais compensações que possam receber, como benefícios sociais são discutidas.* Pensam que *se vierem a obter compensações que garantam a qualidade de vida e a preservação de suas identidades étnicas e sociais, como povos singulares da Bacia do Rio Tibagi, estarão garantindo o presente e o futuro das novas gerações que têm direito a uma sobrevivência digna, sem fome, sem mortalidade infantil, e tantos outros males que afligem os indígenas*» (Helm, 2001).

É importante mencionar que entre os princípios da Declaração de San José foi registrado que «*está contemplada a necessidade de ser dada a participação devida aos representantes autênticos dos povos, nações e etnias indígenas em tudo que possa afetar o seu destino*» (AA, 1981).

Os diversos atores sociais envolvidos no processo, tanto índios, como não-índios, estão preocupados com a aprovação do projeto e os indígenas, ribeirinhos, camponeses são olhados como obstáculos à implantação da Usina Hidrelétrica Mauá. Algumas ONGs vinculadas à questão do meio ambiente estão participando dos debates e atentas aos direitos dos indígenas de receberem os benefícios sociais, através do Consórcio formado pela Copel e Eletrosul.

Os estudos socioambientais produzidos por equipes do LACTEC ainda estão sendo discutidos pelos indígenas, pelos administradores da Funai e pela CGPIMA. Os indígenas esperam ser chamados para a discussão sobre o documento-síntese que contém os impactos, as medidas de compensação e mitigação[54]. Participaram das pesquisas realizadas pelos especialistas nas Terras Indígenas Mococa e Queimadas.

[54] A reunião ocorreu, de acordo com o depoimento de líderes indígenas, no final do mês de agosto, em Curitiba, no escritório do Consórcio Cruzeiro do Sul, quando foi discutida a prioridade do apoio às lavouras coletivas, que devem ocorrer, a partir dos meses de setembro e outubro.

Estão aguardando serem convocados para uma reunião com os membros do LACTEC e do Consórcio.[55] Querem saber se as suas contribuições e sugestões foram anexadas ao documento. A argumentação dos indígenas necessita ser respeitada, deve haver um consenso no diálogo entre as partes. Uma das formas de participação esperada é que sejam convocados. O discurso dos líderes, as suas argumentações precisam ser incorporadas no documento final. Para Sebastião Lucas «*aquilo que foi combinado durante a permanência das equipes de consultoria nas Terras Indígenas tem de ser cumprido*». Participaram das pesquisas, contribuíram com os seus conhecimentos sobre a fauna, flora, relações sociais e de poder, história da ocupação da terra. As equipes de trabalho de campo puderam atuar auxiliadas pelos indígenas, notadamente os índios mais velhos descreveram os costumes, as relações de poder e as transformações que vêm ocorrendo na sociedade Kaingang.

Estudos posteriores revelaram que ocorreu drama social no processo de discussão e aprovação do projeto. No caso do Projeto Uruguai, estudado pela antropóloga Maria José Reis da UFSC, (2006) que abordou a construção das barragens de Machadinho e de Itá, em que os habitantes da região, os camponeses, foram assentados em outros locais, ocorreu drama social, interpretado pela autora em profundidade.[56]

[55] Os Kaingang foram visitados em suas terras e aldeias por dois dirigentes do Consórcio. Estão elaborando projetos sociais para obterem apoio às suas lavouras. No mês de agosto de 2009, para a necessária discussão sobre os estudos sociais e as eventuais compensações, os dirigentes da Funai de Londrina e de Guarapuava, os membros do Consórcio e o Coordenador dos estudos elaborados pelo LACTEC foram convocados para reuniões em Brasília, na FUNAI/CGPIMA. Os Kaingang de Mococa e de Queimadas, ainda não receberam um convite, para se dirigirem à Brasília, para que relatem o que pensam sobre a construção da Usina Mauá e o que reivindicam, como compensações pelos impactos, uma vez que a obra em 2010, está sendo construída no Rio Tibagi. Vão ser ouvidos por último, pela CGPIMA/FUNAI, Brasília, quando as decisões políticas e burocráticas estiverem tomadas pelos dirigentes dos órgãos citados. Também a antropóloga Cecília Helm, que realizou os estudos antropológicos, as pesquisas de campo e o relatório antropológico encaminhado ao LACTEC, não foi convocada para participar das reuniões em Brasília, na FUNAI, apesar de haver realizado laudos, perícias, relatórios de Identificação e Delimitação de Terras Indígenas, para a FUNAI, anteriormente (casos da Terra Mangueirinha e da Terra Boa Vista, no Paraná).

[56] REIS, Maria José, 2001, em seu texto sobre Espaços, Vivências e Identidades: os camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá escreveu que «para o setor elétrico, a barragem se constitui em mais uma obra a ser construída, para a população local, no entanto, desde a intenção de construção da obra, criou-se uma situação de crise». Em, Antropologia y Grandes Proyectos en el Mercosur. Balazote, Catullo, Radovich (organizadores). Editorial Minerva. La Plata, Argentina.

Participação indígena?

Como uma das contribuições deste trabalho, podemos afirmar que a participação dos nativos é de fundamental importância no cenário interétnico, porém as decisões sobre as propostas de compensações apresentadas têm sido tomadas, na maioria das vezes, pelos dirigentes não-índios.

No caso da construção da UHE Mauá, no Rio Tibagi, os Kaingang têm demonstrado interesse em participar de todo o processo decisório.[57]

Em Práticas Interétnicas e Moralidade, Cardoso de Oliveira (1992), faz críticas às teorias do desenvolvimento econômico concebidas no mundo moderno e que são perversas, quando aplicadas em situações de contato interétnico, que envolvem povos indígenas. Refere-se à noção de etnodesenvolvimento elaborada por Stavenhagen, como uma nova forma de tratar as questões de desenvolvimento. A participação dos nativos no processo deve ser respeitada e apoiada. O caráter autoritário das concepções de desenvolvimento econômico, de dominação política, necessita ceder lugar ao diálogo entre as partes, a uma prática democrática de atuação.

Na maneira de tratar estas questões, os autores citados entendem que o desenvolvimento deve primeiro responder às necessidades do país, das regiões a serem atingidas pelos projetos e beneficiar a população local, sejam índios, camponeses, ribeirinhos. Deve gerar os bens essenciais, necessários à elevação dos padrões de vida dos mais pobres, no caso em estudo, a região de Ortigueira, considerada uma das mais pobres do Paraná. Os povos indígenas precisam receber os benefícios sociais referentes às perdas culturais e sociais que vão ocorrer, devido à construção da UHE Mauá, nas proximidades de suas aldeias. Os projetos econômicos, as usinas hidrelétricas, recebem grandes somas para os custos da obra. Aos projetos sociais que devem tratar dos custos sociais do empreendimento, com a finalidade de atender às necessidades dos povos atingidos são destinadas somas inferiores, aos projetos sociais não é dada a importância devida, quando são feitos os cálculos dos custos de uma usina hidrelétrica.

[57] Apesar do interesses dos indígenas, a Usina Mauá foi iniciada antes da licença de instalação do empreendimento ser do conhecimento dos Kaingang e o desvio do rio Tibagi em Telêmaco Borba ocorreu, depois que este trabalho foi encaminhado, no mês de setembro, para a Comissão que organizou o programa da VIII RAM, em Buenos Aires, 2009.

Os Kaingang têm adotado formas de participação, quando se trata de tomar decisões e estabelecer estratégias, para que suas sugestões e aspirações sejam respeitadas pelos dirigentes das empresas de energia. No caso específico da construção da Usina Mauá, os Kaingang estão atentos para que sejam cumpridas as suas expectativas de serem compensados pelo consórcio responsável pela UHE Mauá.

Foi descrito, neste trabalho, que a primeira reivindicação trata sobre a regularização da Terra Indígena Queimadas que tramita na Justiça há vários anos. Precisam de apoio jurídico, para poderem re-ocupar a área de terras que lhes pertence. Necessitam realizar plantações mais extensas de cereais, para a alimentação das gerações do presente e do futuro.

Consideram como uma das prioridades, a obtenção de apoio para ampliar suas áreas de roças comunitárias e aquelas realizadas por cada família indígena. Exigem que as promessas feitas durante os trabalhos de campo sejam atendidas. Os Kaingang estarão participando das discussões sobre compras dos implementos agrícolas, sementes, maquinário.

Para os indígenas é necessário respeitar o meio ambiente. No passado, perderam parte de suas matas, notadamente de Araucária angustifólia. As araucárias produzem frutos, os pinhões, muito apreciados na alimentação indígena e fornecem proteínas. Hoje os eucaliptos e os pinus predominam nas matas da região e são plantados também nas terras indígenas.

Foi argumentado que as equipes de consultoria e coordenação dos estudos socioambientais ouviram os indígenas sobre as necessidades das suas aldeias. Suas reivindicações constaram dos relatórios de impactos ambientais e sociais.

Outra argumentação apresentada foi a de que suas tradições e seu patrimônio cultural sejam respeitados, que as perdas culturais e ambientais sejam incorporadas na avaliação dos benefícios do Projeto Mauá, para os povos indígenas da Bacia do Rio Tibagi.

Os Kaingang receberam com interesse as equipes do LACTEC que elaboraram o documento a ser encaminhado ao Instituto Ambiental do Paraná e a Fundação Nacional do Índio. Criaram estratégias para acompanhar o andamento das negociações e serem informados sobre o andamento do processo.

O acompanhamento das decisões políticas, a favor ou contra a implantação dos projetos hidrelétricos para a Bacia do Rio Tibagi, é

uma proposta que faz parte de nossas pesquisas, em que os indígenas têm participação garantida e estão atentos, quanto aos procedimentos e decisões tomadas pelas empresas de energia que têm o propósito de construir as obras de engenharia nas regiões percorridas pelo Rio Tibagi[58].

Considerações finais

Este trabalho foi encaminhado a Coordenação do GT *Antropologia dos Nativos,* em 2009, e apresentado durante a VIII RAM, realizada na Cidade de Buenos Aires, Argentina. Em 2010, a Usina Hidrelétrica Mauá começou a ser construída em Telêmaco Borba, por determinação dos dirigentes do PAC. O Rio Tibagi foi desviado e construído o túnel previsto no projeto de engenharia. O Instituto Ambiental do Paraná com fundamento nos Estudos antropológicos e EIA-RIMA elaborados pelas equipes de consultoria do LACTEC encaminhou algumas considerações e o Ministério Público Federal, regional de Londrina, fez reuniões com os indígenas, com administradores da Funai e com os coordenadores do Consórcio Cruzeiro do Sul, responsável pela implantação da obra de engenharia, para que fossem respeitadas as recomendações do Relatório de Impacto Ambiental. A antropóloga, Cecília Maria Vieira Helm que elaborou os estudos antropológicos, com a participação dos indígenas não foi convidada para integrar a equipe que acompanha o desenvolvimento do projeto. O antropólogo, como ator político, a nosso ver, não tem poder para atuar diretamente nas decisões tomadas pelos órgãos do Governo. O conhecimento antropológico contribui para informar sobre os grupos indígenas a serem eventualmente atingidos pelo projeto, o meio ambiente em que estão inseridas as suas aldeias, a sua organização social, econômica, política, suas maneiras de pensar sobre uma obra de engenharia que, se construída, gera impactos às suas aldeias. Interpreta como os indígenas se posicionam sobre o projeto hidrelétrico. Inclui em seu Relatório todas as falas dos nativos.

[58] O presente trabalho foi elaborado em 2009, para ser apresentado na VIII RAM, em Buenos Aires, Argentina. Para a publicação do texto incluímos um parágrafo para informar aos leitores, em 2010, que a Usina Mauá está sendo construída no Rio Tibagi, por decisão dos órgãos dos Governos Federal e do Estado do Paraná.

Uma vez elaborados e encaminhados os Estudos antropológicos aos órgãos competentes, as reuniões passaram a ocorrer entre os dirigentes do Consórcio e os líderes indígenas.

As decisões tomadas necessitam estar de acordo com os interesses dos atores envolvidos no processo. O diálogo interétnico precisa ser democrático. No caso tratado neste trabalho, as decisões foram tomadas pelos dirigentes não-índios que têm interesse no desenvolvimento econômico do País, ainda que afirmem irão conceder as compensações aos indígenas que serão atingidos pelo Projeto Hidrelétrico Mauá, na Bacia do Rio Tibagi.

A expectativa dos indígenas da Bacia do Rio Tibagi é a de que sejam cumpridas as promessas feitas pelos dirigentes do Consórcio Cruzeiro do Sul. Os impactos sociais, ambientais, econômicos, culturais vão ocorrer em toda a Bacia do Rio Tibagi habitada pelas etnias Kaingang e Guarani. Esperam que o IAP acompanhe o desenvolvimento do processo, no sentido de que os indígenas recebam as compensações que constam no Relatório, EIA-RIMA. A Funai e o Ministério Público Federal precisam estar vigilantes, para que as perdas e os danos sociais sejam bem compensados. A paisagem natural, o patrimônio ambiental e paisagístico, bem como a organização social, a cultura, os valores e as práticas dos indígenas vão sofrer transformações, devido à implantação da Usina Hidrelétrica Mauá no Rio Tibagi. Este é um fato que tem sido constatado em outros locais em que projetos hidrelétricos atingiram povos indígenas.[59]

Palavras-chave: Kaingang, participação indígena, estratégias dos nativos, projetos hidrelétricos, perdas intocáveis, custo-benefício dos projetos de investimento.

[59] Consultar os trabalhos dos antropólogos Sílvio Coelho dos Santos e Cecília Maria Vieira Helm sobre a Implantação de Projetos Hidrelétricos no Sul do Brasil.

Referências bibliográficas

Ata da reunião realizada na sede da Terra Indígena Queimadas, assinada por Sebastião Lucas,Vice-Presidente do Conselho Indígena Regional de Guarapuava e demais lideranças indígenas, por Geancarlo Guimarães, administrador regional da Funai, pelo chefe em exercício do Posto Indígena, em 2007 (manuscrita).

Relatório da reunião realizada no escritório da Terra Indígena Mococa, em que participaram as lideranças indígenas, o vice-cacique Kaingang, a equipe de Antropologia contratada pelo LACTEC, membros das equipes de campo, índios velhos interessados em se informar sobre o Projeto da UHE Mauá, em 2007, (manuscrita).

Cardoso de oliveira, Roberto, «Práticas Interétnicas e Moralidade», em *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

Helm, Cecília Maria Vieira, «Estratégias indígenas face à implantação de barragens em seus territórios: estudo dos Kaingang e Guarani da Bacia do Rio Tibagi, PR, Brasil», em *V Congresso Argentino de Antropologia Social*, Universidade Nacional de La Plata, Atas, 1997.

Helm, Cecília Maria Vieira, Laudo antropológico: Povos Indígenas da Bacia do Rio Tibagi, Kaingang e Guarani, e os Projetos das Usinas Hidrelétricas Cebolão e São Jerônimo, Curitiba, CNIA/COPEL, 1998.

Helm, Cecília Maria Vieira *et. al*., Venh Róg, Rio Tibagi, Cartilha elaborada pelos professores indígenas das terras da Bacia do Rio Tibagi. Coord. Grupo Mig, apoio COPEL. Curitiba, 1998.

Helm, Cecília Maria Vieira *et al*., «Povos Indígenas e Projetos Hidrelétricos no Rio Tibagi», *em* Balazote, Catullo, Radovich (organizadores), *Antropologia y Grandes Proyectos em el Mercosur*, Argentina, Editorial Minerva, 2001,

Helm, Cecília Maria Vieira *et.al.,* «A consulta aos índios da Bacia do Rio Tibagi, PR, a usina hidrelétrica São Jerônimo e a questão ética.», em Santos, Sílvio Coelho e Nacke, Aneliese (organizadores), *Hidrelétricas e Povos Indígenas*, Florianópolis, Letras Contemporâneas, 2003.

Helm, Cecília Maria Vieira 2007; 2009 Diários de campo, depoimento do índio Sebastião Lucas, na Terra Indígena Queimadas (manuscrito).

Helm, *et al*., «A UHE Mauá no Rio Tibagi (Paraná): impactos socioambientais e o desafio da participação indígena», em Verdum, Ricardo (organizador), *Integração, usinas hidrelétricas e impactos sócioambientais*, Brasília, INESC. 2007.

Helm, Cecília Maria Vieira *et al.*, «Estudo antropológico sobre os indígenas da Bacia do rio Tibagi, PR e a Usina Mauá: Impactos socioambientais» em, Elaboração de Estudos Sócioambientais nas Terras Indígenas de Queimadas e Mococa. Relatório final. Coordenação Carlos Eduardo Belz, Divisão de Meio Ambiente. Instituto de Tecnologia para o Desenvolvimento. Curitiba. 2007.

Helm, Cecília Maria Vieira, Análise dos Estudos Socioambientais da Usina Hidrelétrica Mauá no Rio Tibagi, PR: Comentários, 8 pgs. Curitiba, maio, 2009.

Reis, Maria José, «Espaços, vivências e identidades: os camponeses do Alto Uruguai e a hidrelétrica de Itá.», em *Antropologia y Grandes Proyectos en el Mercosur*, 2006.

Santilli, Márcio, «Queremos uma posição clara do Presidente sobre o complô contra a legislação ambiental». ISA, artigo publicado no site do Instituto Socioambiental, 5/6/09.

Sahlins, Marshall. Como pensam os «nativos», Sobre o capitão Cook, por exemplo, Edusp-USP, 2001.

Stavenhagen, Rodolfo, «Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista.», em Anuário Antropológico/84. Tempo Brasileiro, 1985.

SEGUNDA PARTE

POR UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS SABERES
Dialogia, subjetividades y conocimiento conjunto

POR UMA ANTROPOLOGIA DOS SABERES
Dialogia, subjetividades e conhecimento conjunto

Palavra desmancha, sobe, bota pro chão e vai rodar*: produção de conhecimento e relações sociais

Ovídio Lemos Barreto, Esmerinda Trindade da Silva, Otacila Lemos Barreto, Maria da Conceição de Abreu Oliveira, Justino Melchiol Pena, Jakeline De Souza

O Anta, só ele tinha frutas. As frutas caíam em esteiras que as levavam para dentro da casa dele. Daí o Macaco Guariba reuniu os bichos e disse: «Cutia vai roer as esteiras do Anta e as frutas vão cair fora.». Assim foi. Quando as frutas acabaram na casa do Anta ele notou e foi ver o que tinha acontecido. O Anta descobriu as esteiras furadas, e disse: «Isso foi coisa do compadre Guariba, eu vou matar ele.». O Anta foi até o fim do Mundo e achou os bichos numa festa. O Macaco Guariba disse: «Dá caxiri pra ele. Quando o Anta estiver tonto a gente pega o apito dele. Senão, com o apito dele ele vai matar a gente.». O Anta tinha um apito forte que fazia todos dormirem. Eles ofereceram caxiri[60] pro Anta. O Anta aceitou, bebeu e ficou animado. Aí o Guariba pediu: «Compadre Anta, buzina aí. Quero ouvir a tua buzina.». Ele buzinou o som forte: «Bũnnnnnnnn.», todos iam dormindo. Aí o Guariba disse: «Deixa eu ver a tua buzina? Te devolvo rapidinho.». Era mentira. Eles não iam devolver. O Guariba buzinou forte, deu pro outro buzinar, pro outro, pro outro, pro outro. Daí o Anta dormiu mesmo. Quando o Anta dormiu, eles colocaram o apito do Guariba no lugar do apito do Anta. Quando o Anta acordou, disse: «Agora eu vou matar vocês.», e assoviou o apito fraco:»Fiufiufiu.». Ninguém dormiu e ele não matou ninguém. Por isso que o Anta é grande e tem um assovio fraco até hoje. E as frutas se espalharam pelo mundo. Até hoje a gente come, né? Eu gosto.

Yaí Avelino Trindade, filmado em 29 de abril de 2009.

*Frase utilizada pela Pajé Esmerinda Trindade da Silva para explicar a ação das palavras na orientação consciente das relações sociais.

[60]Caxiri é o nome dado às bebidas fermentadas servidas em ocasiões de festa entre os descendentes da sociedade exolingüística Tukano.

Se as Ciências acreditam nos poderes de sua buzina, é bom dividir as frutas.

Abertura[61]

Quando abrimos a Gira, começamos com o Padê, que é uma oferenda de farinha molhada com dendê, a quartinha com água e a vela acesa. O Agdá, prato de barro em que é colocado o Padê, fica entre a quartinha e a vela acesa em cima do Pegê, um espaço no centro do Terreiro, no chão.

Introdução – tempo e espaço etnográficos

Começamos a trabalhar neste artigo no dia 27 de março de 2009, quando acontece a primeira das cinco reuniões realizadas entre os autores. As outras quatro, aconteceram nos dias 22 de maio, 23 e 30 de junho e 3de julho de 2009[62].

[61]Este texto, da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira do Candomblé, Nação Keto Obá Tundegi, é apresentado ao longo do artigo e encontra-se completo nos anexos do trabalho.

[62]Realizamos, aproximadamente, 16 horas de registro das reuniões em vídeo, cerca de 25 horas, somando os seminários, a mesa-redonda e a apresentação do artigo na VIII Reunión de Antropología del Mercosur. A mesa redonda aconteceu em 8 de outubro de 2009, com o apoio dos programas de Pós-Graduação em História e em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, através dos professores Dr. Artur Cesar Isaia, Dr. Oscar Calavia Sáez e Dra. Ilka Boaventura Leite. A Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira foi a conferencista e contou com a colaboração dos doutorandos em História, Gerson Machado, e Antropologia Social, Jakeline De Souza. Os seminários foram realizados em 16 de outubro de 2009 e 17 de março de 2010. O primeiro teve o apoio do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, UFAM, iniciativa do Dr. Lino João de Oliveira Neves. Foram palestrantes a Pajé Esmerinda, o Kũmu Justino, a Msc. Otacila e a doutoranda Jakeline. O segundo seminário teve o apoio do Departamento de Pedagogia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFAM, iniciativa da Dra. Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros Weigel. Este teve como palestrantes a Pajé Esmerinda, o Bayá Justino, a Yalorixá Maria da Conceição, a Yalorixá Maria da Graça de Paiva Pereira e a doutoranda Jakeline. O Kũmu Ovídio estava em São Gabriel da Cachoeira, AM, nas datas dos seminários.

A origem deste trabalho se dá nas negociações entre sujeitos que fazem parte de redes locais inseridas em outras, mais amplas, históricas e sociais[63]. Assim sendo, a emergência de novas perspectivas para a política das relações entre conhecimentos produzidos e legitimados a partir de diferentes modos de vida social está para além da pesquisa antropológica e traz a esse campo um debate constituinte. Colocamos em evidência a dependência das pesquisas antropológicas em relação aos conhecimentos tradicionais[64] para a produção de conhecimento em antropologia. Este artigo é resultado das negociações em pesquisa, a partir do acesso aos conhecimentos e à vida social dos mestres, autores do trabalho, permitido à pesquisadora Jakeline De Souza.

A primeira reunião é realizada na casa da doutoranda Jakeline De Souza, da qual participam a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Kũmu Ovídio Lemos Barreto, Kũmu Justino Melchiol Pena[65] e a Msc. Otacila Lemos Barreto. Conforme já havia prometido a Pajé e os Kumuã[66] e à Msc. Otacila, a doutoranda Jakeline apresenta a proposta inicial para a elaboração do artigo:»*Se não está bom do jeito que estamos fazendo, então peço que vocês me digam, orientem como deve ser feito. Vamos fazer esse trabalho do jeito que vocês querem que seja feito*».(23 de junho de 2009)

Esse trabalho é, portanto, resultado das negociações feitas durante a pesquisa de doutorado de Jakeline De Souza e, desde o campo de produção de conhecimento em antropologia, é uma tentativa da

[63]Apontamos aqui o Movimento de Pajés ou luta pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais no Brasil, em sua abrangência internacional, como marco histórico referencial para a mudança nas relações entre conhecimentos tradicionais e conhecimentos científicos desde as estruturas políticas e sociais próprias à produção de conhecimento científico. Esse movimento social é uma reação dos pajés ao roubo dos conhecimentos tradicionais por parte de agências internacionais e laboratórios de biotecnologia. Isto é, a pirataria dos conhecimentos associados à identificação e beneficiamento dos recursos naturais, vegetal, animal e mineral para o uso humano, que impulsiona a luta pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais. Este movimento passa a ser oficialmente reconhecido como movimento social no Brasil em abril de 1997 a partir da primeira Reunião de Pajés que resultou na «*Carta de Princípios da Sabedoria Indígena*» dirigida à O.M.C. e O.M.P.I, respectivamente, Organização Mundial do Comércio e Organização Mundial de Propriedade Intelectual (Almeida et alli, 2008).

[64] Conhecimento tradicional é categoria empregada em referência à legislação brasileira (Ver Diegues e Arruda, 2001; Santilli, 2002; Almeida et alli, 2008)

[65] O Kũmu é iniciado durante sua vida adulta e deixa claro seu empenho por completar a iniciação.

[66] Kumuã é plural da palavra Kũmu

pesquisadora de responder à insatisfação dos «pesquisados» para o modelo de relações «pesquisados/pesquisador», apresentado ao início de sua pesquisa etnográfica para a tese. Desde os campos de produção de conhecimento entre os Mestres[67], trata-se, portanto, de criar um espaço social para a produção de conhecimento legítimo aos seus sujeitos.

No modelo inicialmente apresentado o lugar de sujeito do conhecimento era reservado ao pesquisador. Aos «pesquisados» destina-se o lugar de objeto de conhecimento para a tese, pois toda sorte de informações sobre seus conhecimentos e modos de vida social, acessadas no trabalho, tornam-se parte das reflexões antropológicas sem que as estratégias de pesquisa apreendam seus modos sociais de produzir conhecimento[68].

Apresentamos a relação entre sujeito e objeto do conhecimento tomando como referência as relações sociais implicadas na própria produção de conhecimento. Assim sendo, o sujeito (que se tornaria objeto) do conhecimento é sujeito social da produção de conhecimento. A supressão do reconhecimento da participação dos sujeitos sociais «pesquisados» na produção de conhecimento implica desconstituir a agência do sujeito social, tanto quanto o conhecimento produzido no seu sentido estrito. Pesquisados em antropologia são objetos dos conhecimentos antropológicos, desde que seus modos de relações sociais para a produção de conhecimento não sejam constituintes dos modos de relações para a produção de conhecimento em antropologia. Assim sendo, os autores deste artigo evidenciam que estas estratégias, que separam os conhecimentos tradicionais de seus modos de vida e

[67] A categoria Mestre é apresentada pelos sujeitos sociais durante a pesquisa de campo para o doutorado. Tanto indígenas quanto afro-religiosos legitimados por seus grupos sociais enquanto referências para a orientação da vida social destes grupos, são chamados de Mestre. Mestre aqui será empregado, portanto, para indicar quem orienta relações sociais, mas também ensina e inicia homens e mulheres que venham a orientar as relações sociais. Esta formação em ambos os casos, para afro-religiosos e pajés, compreende conhecimentos sobre saúde, relações familiares, políticas, econômicas, e sociais diversas. Vale ressaltar que Mestre pode ser homem ou mulher, mas também pode ser um espírito, humano ou não-humano. O uso da categoria em letra maiúscula serve para diferenciá-la da palavra enquanto substantivo comum da língua portuguesa.

[68] Ver também, nesta coletânea, «La participación del 'otro' em los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio», de María Amalia Ibáñez Caselli; e «Comunidades indígenas y apropriação de TICs: Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto», de Maidana et alli).

relação, desconstituem os sentidos desses conhecimentos, assim como de seus respectivos modos de vida social.

A proposta do artigo é discutida pelo grupo de autores e decidimos enviá-la para ser avaliada pela coordenação do Grupo de Trabalho *Antropologia dos Nativos?: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa*, na VIII Reunión de Antropología del Mercosur. O fato de a doutoranda participar da coordenação do GT citado contribui para a credibilidade dos indígenas, permitindo a negociação de seus interesses nos espaços legítimos de produção de conhecimento em antropologia. Ou seja, a possibilidade do artigo ser reconhecido num espaço oficial de produção de conhecimento em antropologia garantiu a concordância dos indígenas em participar do trabalho, desde que as reflexões apresentadas reconhecessem os mestres enquanto sujeitos sociais do conhecimento produzido nas redes constituintes de conhecimentos antropológicos e tradicionais.

A análise destas interdependências é apreendida a partir da apresentação de nossos interesses enquanto sujeitos do conhecimento e, simultaneamente, sujeitos sociais[69]. Apresentamos nossos interesses tomando-os como objetos de análise[70].

Portanto, o objeto de nossa análise é os termos de nossas negociações enquanto sujeitos sociais do conhecimento, cujos interesses orientam e expressam a política das relações explicitadas na produção do artigo. Somos objetos e sujeitos de nossas reflexões, as quais compreendem o exercício de relações simétricas entre sujeito e objeto de conhecimento em antropologia[71]. Compartilhamos nossos diferentes modos sociais de produção de conhecimento atualizando, dessa forma, estratégias para a produção de conhecimento neste trabalho. Ressaltamos que nossos

[69] Para uma análise da interdependência entre pesquisa e relações sociais, ver Pierre Bourdieu, capítulo «Compreender» em «A miséria do mundo», 2003 [1993]: 693-713.

[70] Vale pontuar que a interdependência e interagência para produção de conhecimento têm como referências a cosmologia do Candomblé e dos pajés, suas práticas e as trajetórias sociais dos pesquisados. Os interesses dos Mestres tradicionais, assim como seus termos vêm, portanto, de sua própria vida social.

[71] Para a noção de uma antropologia simétrica, ver «Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica» de Bruno Latour (1994). O autor parte da análise da orientação moderna assimétrica para a relação entre diferentes campos disciplinares enquanto províncias científicas separadas por um processo de purificação, higienização e disjunção, o que impossibilita a travessia de suas fronteiras para o desenvolvimento de análises híbridas. Latour busca uma origem comum para as lógicas que constituem as dicotomias, triando dessas noções um sentido relacional que as antecede. Natureza e cultura, socie-

interesses são compreendidos dentro do campo de interesses dos estudos em antropologia, pelo que apresentamos este texto enquanto produção de conhecimento em antropologia social.

Partimos da idéia de que todo o conhecimento simultaneamente produz e é produzido pelas relações sociais, o que nos permite postular que a estrutura política do texto antropológico é definida em relação. O conhecimento legitimado pelos grupos sociais envolvidos na pesquisa compreende as reflexões apresentadas e a orientação das relações em jogo, desde a estrutura dos textos.

Dificuldades iniciais são superadas tomando por referência os termos de negociação para a produção da tese. *O que é negociado no cotidiano da pesquisa põe em evidência a orientação antropológica para os processos de produção de conhecimento*. É a partir destas evidências que refletem os Mestres. A referência para o texto escrito, principal distância entre os modos científico e tradicional de produção de conhecimento[72], é superada pela análise dos Mestres sobre as negociações em pesquisa.

Não é preciso ler para compreender o que quer a antropologia. Assim os Mestres verificam o quanto podem ou não ter retorno sobre o conhecimento produzido e analisam as estratégias antropológicas para o acesso a seus conhecimentos[73]. Por outro lado, a contemporânea

dades modernas e não modernas, modernos e anti-modernos, puro e híbrido, global e local, purificação e hibridização são noções postas aos pares e, para Latour, devem ser analisadas em seu solo comum, em sua diferença relacional. Sugere o autor que a inversão e reversão dos termos das análises assimétricas sob a perspectiva da simetria — mais especificamente da antropologia simétrica — proporciona um conhecimento mais abrangente à compreensão da vida humana em coletividade, ou «os coletivos», as naturezas-culturas. O autor ilustra esquemas e redige argumentos que suportam essas perspectivas numa única análise. Nesse mesmo sentido, compreendemos que a disjunção entre sujeito e objeto de conhecimento em antropologia pode ser superada a partir da constituição de um sentido relacional que a antecede. Esse sentido relacional é verificável na análise da produção de conhecimento desde que pesquisados e pesquisadores sejam agentes sociais dessa produção de conhecimento.

[72] Para uma reflexão sobre as diferenças na relação entre escrita e produção de relações sociais nas sociedades indígenas e nas sociedades Estado, ver Pierre Castres ([1974] 2003).

[73] Cabe ressaltar que, para a maioria dos autores deste texto, a escrita é parte dos modos produção de conhecimento e não sua principal referência. Registramos aqui que a Pajé Esmerinda Trindade da Silva não sabe escrever, nem ler, portanto, a escrita não participa de suas principais referências enquanto sujeito social do conhecimento. O grupo com o qual a Pajé Esmerinda compartilhou a vida social na infância e início da adolescência não utilizava a palavra escrita em seus modos de produção de conhecimento e de vida social. Nesse sentido, esse trabalho nos insere em modos de produção de conhecimento independentes da escrita, ao dialogar com as reflexões e análises da Pajé.

inserção indígena nas redes de relações para a produção de conhecimento disciplinar contribui para fundamentar as mudanças emergentes na política das relações sociais para a produção de conhecimento nas sociedades nacionais[74].

Neste artigo, Otacila Lemos Barreto, indígena que é simultaneamente «pesquisada» e «pesquisadora», participa desses novos contextos para intelectuais indígenas. A doutoranda Jakeline De Souza foi colega da Msc. Otacila na disciplina «Trabalho de Campo» ministrada pelo Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida no curso de Especialização em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Amazonas, em 2002. Indígena e mestre em Sociedade e Cultura da Amazônia, Otacila desenvolve sua pesquisa de campo junto a indígenas do Alto Rio Negro (Barreto, 2006) [75].

As mudanças nas relações sociais entre os que participam da produção do conhecimento antropológico determinam e transformam os modos de apreensão e produção de conhecimento em antropologia[76]. Compreendemos que essas transformações disciplinares determinadas por circunstâncias históricas e sociais resultam na constante atualização dos modos de produção de conhecimento em antropologia.

---

[74] Ver Liliana Tamagno et alli, «Los Caminos de la Investigación. Acerca de Verdades y Utopías», nesta coletânea, que reúne autores e projetos antropológicos que participam da proposta de produção compartilhada de conhecimento. Faltam-nos trabalhos que apresentem esta prospecção teórico-metodológica nas pesquisas desenvolvidas no Brasil.

[75] Os Mestres autores deste trabalho participam da pesquisa da doutoranda a partir de uma rede de relações iniciada na pesquisa de mestrado de Jakeline junto a Séribhi Teönari Kũmu, Gabriel dos Santos Gentil. Gabriel Gentil é reconhecido como pajé entre Mestres tradicionais e pesquisadores desde a luta pela Propriedade Intelectual dos conhecimentos tradicionais, conforme a nota 8, até os dois últimos anos de sua vida, de 2004 a 2006, quando trabalha como Pesquisador Honorário «pelas relevantes atividades de pesquisador autodidata no campo do conhecimento tradicional« na Fundação Oswaldo Cruz em Manaus – Fiocruz [Foto 1]. É também autor de dois livros publicados (2000, 2005) e diversos textos (cito alguns: 2001a, 2001b, 2003a, 2003b, texto apostilado s/d), do Calendário Lunar Tukano, ilustrações e tabelas de ervas e plantas medicinais, não publicadas, que foram entregues para a doutoranda acompanhados por uma carta de responsabilidade sobre esses documentos [Foto 2].

[76] A mudança nas relações entre antropólogos e nativos é tomada por Lévi-Strauss (1962) como o fim da antropologia. Nesse trabalho o autor sugere que a transformação dos modos de vida social indígenas em contato com as sociedades ocidentalizadas seria o fim da antropologia. Abstraímos aqui, dessa afirmação do autor, que a transformação da relação entre pesquisadores e «pesquisados» muda os modos disciplinares de produção de conhecimento ou a «mudança dos nativos muda a antropologia» (De Souza et alli, 2009).

Apresentamos as negociações para a autoria, desde a primeira reunião, com o objetivo de indicar o processo das negociações para a elaboração do artigo enquanto modelo de reflexão e análise. Logo após, apresentamos orientações para o uso das palavras a partir dos modos de vida social entre Filhos do Candomblé e descendentes Tukano e Aruak. Ao final do texto apresentamos a relação entre a palavra escrita neste texto e expectativas dos Mestres para a continuidade do exercício de seus conhecimentos em termos sociológicos mais amplos.

> *«É feita uma fila fora para entrar no Terreiro. Na frente vem a Mãe ou Pai de Santo, depois a Mãe Pequena ou Pai Pequeno, seguidos do Axégum, que sempre é homem. Depois entram os Filhos por ordem de Tempo de Santo, Sacerdotes/ Sacerdotizas, Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Ambiãs.»*

Primeira ordem para a hierarquia entre autores

«Na Umbanda se diz assim: 'Não mexas em coisas Sagradas, não se intrometa em que não conheces. '» Sacerdotisa Graça de Xangô[77]
(2 de julho de 2009)

Na primeira reunião realizada no dia 27 de março de 2009[78], estavam presentes a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, o Kũmu Ovídio Lemos Barreto, Seu Justino Melchiol Pena, a Msc. Otacila Lemos Barreto e a doutoranda Jakeline De Souza.

Nesta reunião a doutoranda Jakeline apresenta a primeira proposta para definição da ordem entre autores, elaborada a partir de diálogos constantes com os autores indígenas, conforme as referências que surgem do campo etnográfico para as identidades

[77] Yá Graça, assim como o Pajé Avelino Trindade, é citada no texto por sua proximidade com o trabalho. Mãe de Santo da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, autora deste artigo, participou do último seminário na UFAM junto ao Kimu Justino Melchiol Pena, a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, Jakeline De Souza e Yá Conceição.

[78] A Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira estava em São Luís do Maranhão nas datas das duas primeiras reuniões.

patrilineares, clãs e irmãos, de acordo com a cosmologia da sociedade exolingüística Tukano.

Seus termos foram aceitos pelos autores indígenas presentes na reunião, quando a pesquisadora ressalta a proposta de trabalharem em resposta às expectativas de reconhecimento de autoria, em condições equitativas à da pesquisadora.

> *Entramos no Terreiro para a Doutrinação dos Escravos, Saravando com as Doutrinas que são os Cânticos dos Escravos. Os Filhos de Santo saúdam, homenageiam Saravando os Escravos com os Cânticos. Nos Cânticos estão as palavras. Enquanto canta, a Mãe ou Pai de Santo pede proteção.»*

Categorias para a produção do conhecimento em antropologia

Nesta primeira ordem de autoria, o nome para o último lugar na ordem de autoria foi o primeiro a ser definido, pois indica a reflexão crítica dos mestres para a política das relações na produção de conhecimento em antropologia. O lugar da última autora é, portanto, o lugar da pesquisadora e permanece o mesmo durante todo processo de discussão do trabalho.

A revisão das relações para a política de produção de conhecimento em pesquisa depende da presença da pesquisadora entre os autores. Por um lado, essa posição lhe confere autoridade inquestionável em relação ao trânsito das discussões apresentadas pelos mestres, nesse espaço de produção de conhecimento antropológico. Sua condição de pesquisadora implica relações sociais e políticas concernentes aos conhecimentos antropológicos e confere-lhe um *status* político determinado pela disciplina enquanto espaço de produção de relações sociais. Por outro lado, seu lugar de sujeito do conhecimento é reconstituído, pois a legitimidade de sua participação no trabalho é referenciada na legitimidade dos mestres enquanto sujeitos do conhecimento antropológico.

No início das negociações sobre a ordem de autores, a primeira autora era a Pajé Esmerinda Trindade da Silva. Nasceu no Igarapé do Trovão, Wi'ígarapé, um pequeno igarapé do Rio Caiari no município de

São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil. É filha do Kũmu Benedito Trindade, com ascendência patrilinear Tukano, que migrou junto com seus pais da região do rio Papuri, na Colômbia, e de Catarina Clemência, cujo pai era descendente Piratapuia, sendo sua mãe, avó da Pajé, descendente Aruak. O pai de sua avó materna era descendente de Tariana, da sociedade exolinguística Aruak[79].

Pajé Esmerinda é reconhecida pelo grupo de autores e apontada por seu irmão, Yaí Avelino Trindade, como Mulher Pajé[80]. Conhecedora das práticas de pajelança entre as identidades patrilineares Tukano, aprendeu benzimentos e medicamentos com seus pais, na infância e adolescência, e, na vida adulta, compartilhou conhecimentos com mulheres Baré, entre as quais viveu no município de Santa Isabel do Rio Negro. Hoje é mãe de cinco filhos, avó de netos, bisnetos e, recentemente, nasceu sua primeira tataraneta. Seus filhos foram gerados na família que constituiu com o Sacaca[81] e Pajé Roque da Silva, com ascendência patrilinear Desana[82], já falecido.

Escolheu-se a Pajé como primeira autora por ser a mais velha no grupo de autores, a única entre os autores a não dominar a escrita e pela possibilidade dos ascendentes patrilineares da Pajé Esmerinda serem de um clã de irmãos mais velhos, entre os que se acreditava extintos, o que é confirmado posteriormente por seu irmão Yaí Avelino Trindade[83].

[79] Foram registrados limites para as relações de parentesco entre identidades patrilineares exogâmicas, diferenciando relações entre Tukano e Aruak (Jackson, 1983;C. Hugh-Jones, 1988).

[80] O Yaí Avelino afirma que Dona Esmerinda é Pajé ([00:03:43;28] 2010 03 29). O Kũmu Ovídio Lemos Barreto afirma que todas as atividades sociais podem ser exercidas por homens e por mulheres, roça, pintura, dança, pajelança, exceto o espaço destina à Dɣhigó, que é exercido apenas por mulheres. Dɣhigó é uma cantora solo que percorre, entoando em sopro único, os limites do espaço ocupado por todos os participantes das festas cerimoniais realizadas nas Bahsákawi'i, nos momentos em que uma canção-dança termina e outra inicia.

[81] A diferença entre um Pajé e um Sacaca é que o Sacaca incorpora espíritos de Encantados. Esses Encantados da Sacacaria diferenciam-se dos Encantados da Umbanda (Prandi e Souza, 2001), os primeiros nunca foram gente.

[82] Seu Roque foi reconhecido por suas práticas de pajelança desde o início da vida conjugal do casal até sua morte em Manaus. Entre os sujeitos sociais com os quais é realizada a pesquisa para a tese da doutoranda Jakeline, o Yaí Roque da Silva e a Pajé Esmerinda são os primeiros indígenas descendentes da sociedade exolinguística Tukano a conhecerem práticas religiosas afro-brasileiras ainda durante sua permanência no Alto Rio Negro.

[83] Seu Avelino informa no último dia da pesquisa de campo (29 de março de 2010) que o clã de sua família é Yogã, clã de irmãos mais velhos na hierarquia entre clãs Tukano.

O segundo autor era o Kũmu e Bayá Ovídio Lemos Barreto. Descendente do clã Ɏremir) Sararó, «Farfalhar das Asas do Rouxinol», com identidade patrilinear Tukano. Nasceu na região de Pari-Cachoeira no município de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro, Amazonas, Brasil. Seu clã mantém viva a memória da vida dos antepassados Yaiawá, Kumuã e Bayaroá[84], entre cerca de sessenta descendentes vivos, abrangendo oito gerações desde o antepassado mais antigo, Bu'ú, e o mais jovem descendente do clã, tomando por referência as famílias que participaram da pesquisa de campo para a tese da doutoranda. Na classificação entre os clãs Tukano, o seu fica num grau intermediário. No entanto, hoje é identificado como um dos clãs mais antigos entre aqueles reconhecidos por possuir descendentes vivos.

O terceiro autor, nessa primeira ordem de autoria, era o iniciado Kũmu e Bayá Justino Melchiol Pena. Descendente do clã Pamopoã, Tatu, com identidade patrilinear Tukano, é reconhecido como liderança entre as organizações indígenas em Manaus[85]. Fundou a Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas – AACIAM –, que conta com cerca 120 associados indígenas de diferentes identidades patrilineates e etnias do Alto Rio Negro.

A quarta autora, Otacila Lemos Barreto, descendente do clã Ɏremir) Sararó, é graduada em Licenciatura Plena em Filosofia e especialista em Etnodesenvolvimento, com mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. É professora do estado do Amazonas e atua em ações voltadas à educação indígena através da Secretaria de Educação e Cultura do Amazonas.

A última autora, Jakeline De Souza, foi batizada Ye'Pá pelo Kũmu Ovídio Lemos Barreto, seguindo os rituais de batismo entre seus descendentes. Recebe ensinamentos sobre benzimento e rituais junto aos Yaiawá, Kumuã, Bayaroá com os quais trabalha. Participa das Festas de Orixás e de Santo, junto aos Filhos da Nação Keto Obá Tundegi no Candomblé cruzado com Umbanda. É abençoada pelos Orixás, Caboclos e Pretos Velhos, pelo espírito de Joanna D'arc, de Dona Caetana, de Seu Ademar, de Seu Zé Vaqueiro e pelo espírito do Dr. Boto e do Dr. Pajé. Esses Encantados tomam

[84] Entre os Tukano há diferenças nas práticas e na iniciação de pajelança, cujos conhecedores são chamados Yaí e Kũmu. O plural destas categorias em Tukano é Yaiwá e Kumuã, respectivamente. Para Bayá, Mestre de cerimônias e danças, o plural é Bayaroá.
[85] Ver Mechiol Pena (2008).

voz no corpo da Pajé Sacaca Olívia Trindade da Silva[86], filha da Pajé Esmerinda Trindade da Silva e do falecido Pajé Roque da Silva.

Segunda ordem para a autoria

A segunda reunião acontece sem a presença da Pajé Esmerinda e do Yaí Avelino que se recusam a sair de casa, o que será explicado adiante. Esta reunião acontece na casa de Msc. Otacila Lemos Barreto e estão presentes o Kũmu Ovídio, Kũmu Justino, Jakeline, Otacila e Dona Isabel, membro da AACIAM[87]. Nesta reunião o Kũmu Justino pede para mudar de posição, ficando como quarto autor do artigo, depois da Msc. Otacila. Ele justifica esta mudança por participar do trabalho individualmente e não como membro da AACIAM.

> «Quando se termina de Saravá, os Escravos com suas Doutrinas, Cânticos com palavras em português e na linguagem dos Escravos, o Padê é levantado do Pegê pela Mãe de Santo ou pelo Pai de Santo, ou por quem é escolhido por eles, para despachar na rua. Despacha-se ao jogar na rua a farinha com dendê e entrega-se para o Povo da Rua, pedindo limpeza na Casa, abertura dos caminhos, proteção para quem procura o Terreiro. Pedindo que as pessoas que estão ali estejam bem, que as coisas negativas sejam levadas para longe.»

Terceira ordem para autoria

Origem das diferenças entre negros, índios e brancos[88]

Havia três pessoas. Ye'pá chama a primeira pessoa para entrar num pote de água fervente, ela teme e não entra. Ye'pá

[86] Olívia é reconhecida como pajé por seu tio o Yaí Avelino Trindade (áudio, 29 de maio de 2010).
[87] Dona Isabel foi quem levou Jakeline, com Dona Ana, viúva de Gabriel Gentil, à casa do Kũmu Justino pela primeira vez em 2007, quando da realização de seu pré-campo.
[88] Outra versão desta narrativa pode ser vista em Bruzzi (1994: 68).

chama a segunda pessoa para entrar no pote de água fervente, ela também tem medo e não entra. Ye'pá chama a terceira pessoa para entrar no pote de água fervente. Ela entra no pote, nada de ruim lhe acontece, e ela fica com a pele branca. Vendo que a terceira pessoa não tinha morrido a segunda pessoa entra no pote, mas encontra pouca água e fica com pele morena. A primeira pessoa a ser chamada por Ye'pá entra por último, já não encontra água no pote e queima sua pele que fica preta. Ye'pá oferece para a última pessoa a ser chamada o privilégio de escolher primeiro suas armas e instrumentos por ter confiado e entrado no pote cheio de água fervente. O branco escolhe as armas de fogo. Depois Ye'pá chama a pessoa do meio. O indígena escolhe as armas e instrumentos indígenas, arco, flecha, maracá; e, por fim, Ye'pá chama a primeira pessoa a recusar-se a entrar no pote, o negro escolhe as armas e instrumentos dos negros, lança, berimbau, arco, flecha, todos os materiais que são próprios deles até hoje. (Kũmu Justino Melchiol Pena) [89]

A terceira proposta para a hierarquia entre autores tem como referência a origem das diferenças entre negros, índios e brancos, segundo a Cosmologia Tukano. Essa história é contada por Yaí Avelino, Kũmu Ovídio e Pajé Esmerinda. Kũmu Justino mostra a relação entre negros, índios e brancos como uma relação entre irmãos. O Kũmu Ovídio faz questão de ressaltar que se trata de uma reflexão de Justino. Segundo o Kũmu Ovídio, eram três pessoas que foram chamadas em momentos diferentes, uma de cada vez. Mas, ao mesmo tempo, o Kũmu aceita que a versão de Justino se mantenha como referência para a hierarquia entre autores. Apesar das diferenças entre narrativas, vale ressaltar que existe uma ordem de entrada dessas três pessoas diante de Ye'pá que as chama. É evidente sua relação com o tempo, do mesmo modo como a emersão das identidades patrilineares das águas em *Pamüri Iükɣsɣ*. O ordenamento temporal equivale às ordens de

[89] Podemos ver essa mesma história em Bruzzi (1994: 68) e, na página anterior, encontramos a noção de fraternidade entre brancos e índios, numa narrativa que apresenta os brancos como igualmente emergentes de Pamüri Iükɣsɣ, deidade amplamente apresentada como «cobra-canoa» na literatura etnográfica.

nascimento entre irmãos e clãs. Seguindo a Cosmologia Tukano, a primeira autora passa a ser nossa irmã mais velha, a Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira[90].

Nessa reflexão, a coragem do branco é o fator que lhe concede o privilégio de ser o primeiro a escolher as armas. O Kũmu Ovídio ressalta que Ye'Pá amaldiçoa o branco em sua escolha e promete que sua vida social será sedenta por guerras, conflitos, mortes e sofrimentos constantes entre suas próprias famílias, clãs e sociedades enquanto o branco prezar o uso das armas de fogo[91].

Junto às referências indígenas para a segunda ordem de autores, emergem reflexões a partir da participação da Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira. Yá Conse nasceu no estado do Maranhão e vive por mais de quinze anos em Manaus[92], onde seu lar e a sua comunidade tornaram-se os mesmos da família do Pajé-Umbandista João Costa, com identidade patrilinear Tukano, irmão mais novo da Pajé Esmerinda e do Yaí Avelino Trindade.

A aproximação entre as cosmologias do Candomblé e da Umbanda, e a cosmologia Tukano acontece a partir de vínculos fraternos entre a Yalorixá Maria da Conceição e o Babalorixá Daniel Costa, filho do Pajé-Umbandista João Costa. A fraternidade entre Yá Conceição e o Babá Daniel acontece por serem Filhos de Santo da mesma Mãe de Santo, a Yalorixá Maria da Graça Paiva Pereira, Graça de Xangô. Por outro lado, o apoio mútuo e a parceria cotidiana entre a família do Pajé-Umbandista João Costa e a Yalorixá, que compartilham o mesmo Terreiro, é ressaltado pelo Pajé-Umbandista que declara que Yá Conceição é sua filha mais velha.

Iniciamos o diálogo entre conhecimentos de Mestres Indígenas e do Candomblé e Umbanda como referência para a produção do trabalho no sentido de que nos esforçamos por compartilhar diferenças que abranjam diversas relações sociais em interação.

[90] Maria da Conceição é descendente de negros e portugueses. Sua família identifica-se como afro-brasileira.

[91] Para o Yaí Avelino, a escolha das armas de fogo provoca a perda da eternidade e o envelhecimento, relacionado à diferenciação de cor das peles. O que também é explicado pelo Kũmu Ovídio.

[92] Conceição retornou para São Luís do Maranhão durante a pesquisa de campo da tese de Jakeline. Permaneceu por um ano junto a sua família consanguínea e na data da publicação deste artigo vive em Manaus.

Nessa terceira negociação, nossa segunda irmã mais velha era a Pajé Esmerinda[93] e o terceiro, seu irmão o Yaí Avelino Trindade, que aceita participar do trabalho e logo depois desiste. Yaí Avelino é curador, benze, costura, pega [94] ossos e músculos, prepara garrafadas, banhos, emplastos, pomadas. Orienta toda a ordem de tratamento e cura de doenças, problemas familiares, sociais, psíquicos, espirituais e profissionais. Utilizando estratégias de beneficiamento das propriedades terapêuticas de plantas e animais, assim como estímulos sonoros, visuais, olfativos, táteis e gustativos, a partir do uso de tecidos coloridos, plantas aromáticas, preparados de ervas para ingestão, banhos e imersão, velas, imagens de santos, fitas coloridas, instrumentos como tesoura, agulha e linha, entre outras estratégias diversas, para coibir processos patológicos e orientar a saúde das pessoas que procuram sua ajuda.

Ao chegar a Manaus, há cerca de quarenta anos, o Yaí Avelino aprende nos centros de religiões afro-brasileiras a trabalhar com Orixás, Santos, Caboclos, Encantados e Escravos[95]. Conhece a iniciação e práticas dos *Yaiwá*, *Kumuã* e *Bayaroá* das sociedades Tukano e Aruak[96] e as iniciações e práticas das religiões afro-brasileiras, Umbanda e Candomblé. É reconhecido em Manaus por pesquisadores de institutos e universidades, e é legitimado pelas pessoas que se beneficiam do seu trabalho de curador, conforme o registro etnográfico para a tese.

Essa terceira hierarquia segue a ordem entre os clãs e está de acordo com as diferenças associadas às práticas entre pajés com identidade patrilinear Tukano. Assim, o quarto autor era o Kũmu e Bayá Ovídio

[93] O Yaí Avelino Trindade não participa neste momento mas, pela insistência da doutoranda, admite a possibilidade de participar das próximas reuniões.
Não cita nomes e declara não ter condições físicas de enfrentar a inveja e competição que se faziam presentes nas relações sociais necessárias à realização do artigo e que são capazes de produzir desde o mal-estar até a morte física. Sua orientação é advinda de sonhos, visões e conversas com espíritos e com Deus.

[94] Costurar significa restabelecer um alinhamento de musculatura distendida, também chamada de rasgadura. Pegar significa manipular ossos e músculos.

[95] Para uma definição das categorias de espíritos no Candomblé, ver Prandi e Souza (2001) e Verger (1999).

[96] Seu Avelino evidencia a importância equitativa da participação de seus pais e avós Tukano, Piratapuia e Tariana, ou seja, seus ascendentes maternos e paternos, em sua iniciação.

Lemos Barreto. A quinta autora era a MSc. Otacila Lemos Barreto. O sexto autor era o iniciado Kũmu e Bayá Justino Melchiol Pena e a doutoranda manteve-se como última autora.

> *«Quem faz o despacho joga a água da quartinha por cima da cabeça pedindo a sua própria limpeza e proteção para poder entrar no Terreiro de novo e começar a Doutrina do Santo, que chamamos o Xirê[97] do Santo. A vela acesa volta na mão de quem levou o despacho e é colocada na entrada da Casa ou na Porta do Escravo. Na hora em que vela é firmada, pede-se proteção.»*

Quarta ordem hierárquica entre autores

A quarta hierarquia para os autores é proposta pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira e ressalta o *respeito* e a *união* enquanto referências para a orientação das relações sociais no Candomblé e, portanto, para a produção de conhecimento que reúna Filhos do Candomblé, mestres indígenas e antropólogos.

Yá Conceição explica que, dentro do grupo de autores, dois dos mestres indígenas são os mais velhos do grupo e no conjunto de autores os indígenas estão em maior número. Assim, suas referências são enraizadas em reflexões que abrangem fatos e grupos sociais num período que antecede em, pelo menos, dois séculos a data de realização do trabalho. A participação da branca e da negra remete a períodos mais curtos das trajetórias de seus grupos sociais[98].

O Tempo como referência para a hierarquia entre autores

A ordem definitiva para a autoria é pautada no tempo a partir de duas gerações indígenas, os mais velhos e a nova geração, tomando

[97] Xirê da Casa é o nome dado ao ritual no Candomblé em que é permitido o acesso do público, e que envolve toda a cerimônia, desde o despacho do Padê. O Xirê do Santo é quando é cantada a doutrina do Santo, Orixá, em Yorubá. Ver também Verger, 1981:71, fala sobre o Xirê dos Orixás.

[98] Esta análise nos remete ao tempo de existência da disciplina, cerca de 160 anos.

por referência as práticas da vida social Tukano e do Candomblé. É o tempo que marca a hierarquia entre gerações. Por outro lado, a diferença entre gerações é compreendida a partir da transformação nas relações sociais de gênero.

O marco para a diferenciação entre as gerações indígenas, que define a autoria, considera as transformações nas relações de gênero ao curso da última metade de século passado. Para os mais velhos, o Kũmu Ovídio Lemos Barreto e a Pajé Esmerinda Trindade da Silva, a Yalorixá propõe que o homem mais velho seja o primeiro autor e a mulher mais velha a segunda autora, tendo por referência os modos de relações de gênero vividas nos tempos sociais que marcaram o início do contato com os brancos, primeira metade do século XX.

O tempo, tanto nas referências sociais indígenas quanto na vida social entre Filhos do Candomblé, é determinante para a hierarquia nas relações sociais. No Candomblé, o tempo é a principal referência para a definição das hierarquias para Sacerdotisas/Sacerdotes, seguidos de Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Abiãs[99]. Cada ritual que eleva Filhos do Candomblé a uma categoria de maior responsabilidade e autoridade corresponde ao tempo de Nascimento do Filho na Iniciação, assim como a regularidade dos Filhos em sua dedicação e presença nos trabalhos[100]. Por outro lado, o Tempo no Candomblé, Irôko, é também um Orixá que abrange as transformações que são marcos referenciais aos sentidos da vida humana.

Seguindo a idéia de mudança nas relações de gênero a partir de duas gerações, a Yalorixá propõe estar entre a nova geração de indígenas, entre a Msc. Otacila e o Kũmu Justino, e indica que a ordem da hierarquia para homem e mulher indígena, nesse caso, responde à mudança nas relações de gênero contemporâneas. Assim sendo, Jakeline, por ser pesquisadora permanece como última autora, o que responde também ao fato de ser identificada como branca e mais jovem. O Kũmu Justino, homem mais jovem, é o penúltimo autor.Yá Conceição, negra e Yalorixá, está entre os indígenas mais jovens para evidenciar a união entre indígenas e negros, Pajés e Candomblé. A Msc.

[99] Para a hierarquia entre iniciados no Candomblé Keto, ver Bastide (1978).

[100] O tempo de permanência no Candomblé é compreendido na interseção entre a data de Nascimento do Santo e a constância da presença e envolvimento do Filho/Filha nos trabalhos.

Otacila, mulher indígena mais jovem está entre as gerações, mais velha no candomblé e mais jovem deindígenas, é a terceira autora. A Pajé Esmerinda Trindade da Silva é a segunda autora e o Kũmu Ovídio Lemos Barreto é o primeiro autor.

> *«A Mãe-Pequena já está com a Pemba[101] ralada numa vasilha e despeja numa das mãos da Mãe ou Pai de Santo. A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a Reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. É depois da Doutrina da Pemba que começa a Doutrina dos Orixás.»*

Respeito e diversidade

Na ordem final dos nomes[102], a principal referência permanece a orientação política para a relação «pesquisados»/pesquisadora. O segundo fator determinante é a relação entre os gêneros, que define a divisão/transformação das gerações. A categoria geracional é a terceira referência que marca a ordem de autoria. Outras categorizações que influenciam as relações são: (1) analfabeta e alfabetizadas/os; (2) falantes de língua Tukano/Iorubá/português; (3) falante de língua geral e não falantes de língua geral; (4) Yaiwá/Kumuã/Bayaroá; (5) Yaí/Kumũ/Yalorixá; (6) antropóloga/não antropólogos; (7) pesquisadoras/não pesquisadores; (8) indígenas/não-indígenas; (9) três diferentes clãs de identidade patrilinear Tukano; (10) mulheres xamãs/mulheres não-xamãs; e, (11) mulheres xamãs/homens xamãs[103].

[101] Giz raspado.

[102] Para a última ordem, o Yaí Avelino Trindade justifica, em depoimento filmado na presença de seu irmão João, do Kũmu Ovídio e da doutoranda, não poder participar do trabalho. Jakeline pede orientação para mudar a situação e o Yaí sugere que a doutoranda se proteja com benzimentos, tabaco e velas. O Yaí esclarece que sua relação com a pesquisa é de confiança e seu afastamento está relacionado a conflitos de interesses expressos em inveja e desejos ruins que envolvem a produção deste trabalho. O Yaí não define quem ou o quê produz esse mal-estar e trata o assunto a partir de sonhos e visões que anunciam dificuldades que sofreria caso participasse. Sua idade e compromissos com a comunidade que atende são priorizados nesse processo.

[103] A palavra xamã é usada aqui para indicar mulheres que exercem práticas voltadas à espiritualidade e processos de cura, quer sejam indígenas ou afro-brasileiras.

Na medida em que desenvolvemos o trabalho, trocamos informações e apresentamos nossos interesses, aparecem novas diferenças e novas semelhanças como: quem fuma tabaco e quem não fuma, quem toma café amargo e quem toma café doce, quem veio do rio Tiquié e quem veio do rio Caiari. Essas diferenças têm origem nas trajetórias dos integrantes das redes de relações que participam das reflexões apresentadas no artigo. Essas análises produzem outra perspectiva para o trabalho, a qual não é possível apresentar neste momento.

A atualização das relações a partir de semelhanças/diferenças emergentes e submersas é evidente e ininterrupta no processo de elaboração do artigo. Ou seja, diferenças e semelhanças mudaram, emergiram e submergiram durante o trabalho. Mostrar algumas transformações no processo de definição da autoria do artigo evidencia algumas classificações. Ao mudarem os interesses, mudam também as categorias válidas para essas classificações. Assim, o que deve ser acessado para compreender as relações em questão, ressaltam os mestres, é *o que orienta as relações sociais que produzem conhecimento* em sua diversidade. A identificação das categorias nos serve para visualizar e compreender o que orienta a vida social nesses processos que transformam significados e formas que definem as relações sociais. As categorias estão constantemente em mudança, por que a vida social está em constante transformação; assim é preciso desprender-se da lógica das formas e enxergar, através dessas formas, os movimentos dos interesses em jogo e das reflexões que os orientam[104].

Nesse trabalho, a proposta dos mestres é apresentada em suas respectivas diferenças entre conhecimentos e fundamenta-se no *respeito à diversidade* para continuidade da vida social humana.

A noção de respeito é apresentada como princípio para a produção de conhecimento e de relações sociais no Candomblé, o que significa manter relações sociológicas simétricas para a produção de conhecimento. O exemplo tomado como referência à reflexão é a história do preconceito e violência contra a diversidade

[104] Essa relação entre forma e significado é explicada pela Pajé Esmerinda na citação da transformação para a apreensão do sentido da palavra Uaupé, exposto mais adiante.

religiosa[105], compreendendo a produção de conhecimento em Antropologia como espaço de relações sociais capaz de contribuir para a extinção deste preconceito.

No modo de produzir conhecimento entre os descendentes Tukano, a ênfase está posta na diversidade como único caminho possível de continuidade da vida social. É evidente que para as sociedades Tukano e Aruak a vida social realiza-se e garante sua continuidade a partir do exercício da diversidade. Coibir a diversidade significa restringir as possibilidades de continuidade das relações sociais e conduzir as sociedades à dissolução. Sustentamos nossas reflexões orientando-as ao respeito pela dependência da vida social para com a diversidade. O Kũmu Justino explica que, para as sociedades formadas por diferentes identidades patrilineares exolingüísticas, a dependência da vida social em relação à diversidade social humana é compreendida como um princípio que regula os casamentos e, portanto, as relações entre gêneros. O exolinguismo, que define casamentos entre grupos Tukano, é apontado pelo Kũmu como estratégia social que leva à continuidade da diversidade, defendendo que o empobrecimento ou falecimento de diversidades sociais resultam no empobrecimento e morte da vida social.

Os mestres autores e autoras deste trabalho apontam para uma sociedade que se constitua a partir de regras fundamentais dirigidas à continuidade da diversidade social, capazes de conjugar conhecimentos entre indivíduos, povos e grupos sociais.

Pamüri Iükɣsɣ: Pamüri Masó

Somos Pamüri Masó, saídos da Pamüri Iükɣsɣ. Antes da chegada da Pamüri Iükɣsɣ o Mundo foi criado. Quem criou esse mundo foi o Bëxpó e Ye'pálió. Feminino e Masculino criaram juntos a Terra. A criação da Terra é anterior à Pamüri Iükɣsu que trouxe a Humanidade para esse Mundo.

A Humanidade existia no outro mundo, do outro lado da entrada para esse mundo. No outro mundo já existia o Feminino e o

[105] Ver Ferreti (2007) «Religião e Sociedade: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia».

Masculino. A Basákawi'i – casa comunal para a vida, música e dança Tukano – tem esteios femininos de um lado e masculinos do outro. Essa é uma importância do Feminino e do Masculino para o Mundo, do homem e da mulher para a Humanidade.

Depois que esse Mundo foi criado, Pamüri Iükɣsɣ entrou nesse Mundo por um tipo de portal que existe entre esse e o outro mundo. Pamüri Iükɣsɣ existia do outro lado da entrada para esse Mundo.

Depois que Pamüri Iükɣsɣ entrou nesse Mundo, sua viagem começou pelo Rio de Janeiro. Pamüri Iükɣsɣ carregava a Humanidade em Potencial e aos poucos foi povoando a Terra. Éramos todos iguais dentro do Corpo de Deus. Éramos Pamüri Masó, a Humanidade em Potencial. (Kũmu Ovídio Lemos Barreto).

O surgimento da humanidade, segundo a cosmologia Tukano, dá-se através de *Pamüri Iükɣsɣ* que carregava *Pamüri Masó,*Humanidade em Potencial, e determina a ordem em que cada identidade patrilinear emerge do fundo das águas[106], desde a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, até o Alto Rio Negro. A sequência de surgimentos das diversas identidades patrilineares sugere uma cronologia entre os primeiros e os últimos a emergirem. Essa seqüência, que marca uma ordem no tempo, é determinante para as relações entre grupos com a mesma identidade patrilinear. A noção de tempo marca os eventos e determina a ordem do surgimento dos clãs que corresponde aos nascimentos dos irmãos - mais velhos e mais novos - que os formam.

A homogeneidade é tratada como um esgotamento de possibilidades. Suprimidas as diferenças marcadas pelo tempo, a homogeneidade contínua esgota a vida social. A diversidade marca as referências da transformação da vida social a partir da noção de tempo.

Segundo o Kũmu Justino, o exolinguismo Tukano e Aruak que direciona o casamento com alguém que fala uma língua diferente da sua, é uma estratégia pela continuidade da diversidade social; ou

[106] Para teorias da criação do mundo e da humanidade entre as frátrias Tukano, ver também Tõrãmu Bayaru e Guahari Ye Ñi (2004), Séribhi Tëoñari Kũmu (2000: 70-86); Kẽnhírĩ (1980: 27-41); Silva (1994: 66-67).

seja, da própria vida social, entendendo que esta só persiste quando formada por diversidades que a atualizam de modo criativo no tempo.

No Candomblé, a Yalorixá explica a importância das noções de união e respeito para os diferentes modos de produzir conhecimento e relações sociais. A noção de respeito aproxima a Yalorixá e os Pajés, apontando para referências comuns em suas trajetórias em que é evidente o preconceito, especialmente por parte de grupos fanáticos de igrejas cristãs, apresentados em seus relatos, que tomaram tanto as práticas espirituais afro-brasileiras quanto as práticas dos pajés como «coisas do demônio» [107]. A noção de união é indicada como o único caminho para a superação da falta de respeito e é enfatizada como princípio necessário ao desenvolvimento deste trabalho. Os termos indígenas e do Candomblé encontram-se: o respeito conjuga o direito à diversidade com o objetivo de ultrapassar preconceitos que pretendem uma homogeneidade social.

A noção de união, apresentada pela Yalorixá, evidencia-se enquanto estratégia capaz de garantir poder de transformar as relações guiadas por princípios hegemônicos e coercivos, os quais geram violência e preconceito[108]. Entre os pajés, o preconceito contra a pajelança está presente na memória dos mestres que assinam esse artigo. Em concordância com os relatos históricos e etnográficos, o preconceito se expressa na perseguição às suas práticas espirituais, no roubo dos materiais usados em rituais, na fiscalização contra o uso da ayahuasca e na destruição das Bahsákawi'í, especialmente por parte dos padres no Alto Rio Negro[109].

Seguindo os modos de pensar dos Tukano e do Candomblé, nossas palavras, neste texto, são modos diversos de vida social e de produção de conhecimento unidos em diálogo[110] pela continuidade da vida so-

[107] Vale ressaltar que a continuidade dos trabalhos dos pajés e das religiões afro-brasileiras só é possível por que em Manaus hoje existem crentes de religiões cristãs que respeitam pajés e religiões afro-brasileiras.

[108] Para uma referência sobre a violência contra religiões afro-brasileiras em Manaus, ver «Comunidade Negra da Praça de São Benedito», Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Fascículo 16, 2007.

[109] Segundo o Kũmu Ovídio, os missionários salesianos são referência para a perseguição contra pajés, objetos rituais e até o abandono das casas comunais consideradas casas do demônio (Bėkšta, 1997: 12-15; Buchillet, 1997: 22).

[110] Tedlock (1986) aponta para o diálogo entre diferentes vozes em pesquisa. Aqui a noção de diálogo referencia-se na proposta do autor, porém com a diferença que atravessamos as fronteiras entre vida social e produção de conhecimento.

cial entre as diversidades que a constituem. Nosso diálogo entre diferenças e diferentes pretende proporcionar vitalidade para as relações sociais. Compartilhamos nossas diferenças a partir da noção de respeito e tornamo-nos partes complementares, quando reunimos essas diferenças em nossas reflexões.

> *«A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a Reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. É depois da Doutrina da Pemba que começa a Doutrina dos Orixás.»*

Palavra desmancha, sobe, bota pro chão e vai rodar

> *Uru Cunhã Poranga, Uru. Uru Cunhã Poranga, Uru. Uru tá poraquêsára Uru, ititiri casacaí Baré Cunhã. - Canto de limpeza do terreiro e da casa, Vassoura Uru[111]. Aprendido entre indígenas Baré, Pajé Esmerinda Trindade da Silva. Manaus, Inpa, 30 de junho de 2009.*

A palavra participa de todos os rituais do Candomblé. Os rituais marcam a importância das palavras e são marcados por elas. As oferendas, recolhimentos, limpezas e todos os trabalhos são acompanhados pelas palavras em rezas e doutrinas (cânticos). As palavras são diferentes dependendo de por que e para que elas são ditas e cantadas. Dizer as palavras certas, na hora e no lugar certos, traz a força das palavras.

Durante o recolhimento[112] na iniciação na Nação Keto, promete-se nunca tirar a vida de ninguém, nem trabalhar com feitiçaria. Essa promessa é afirmada e confirmada verbalmente durante o Roncó, tempo de recolhimento ritual e isolamento em que não se bebe, nem se fuma, nem se tem relações sexuais. Fica-se isolado, guardado

[111] A transcrição segue o registro fonético do canto da Pajé tomando como referência o modo como são registrados os sons na língua portuguesa no Brasil.

[112] O Filho pode ficar de 21 a 40 dias em recolhimento, podendo o Orixá pedir ainda mais tempo. Ver também Caccitore (1988: 76). Sobre a iniciação no Candomblé ver Bastide (2001: 45-55).

somente para o Orixá. Reza-se em todas as refeições. Reza-se antes dos banhos, asseios. Quem prepara os banhos faz a Reza do Orixá Ossânho para as ervas dos banhos.

Depois que o Filho é liberado do Roncó, se as obrigações e os resguardos que acompanham o tempo de saída do Roncó são corretamente respeitados no período de três meses[113], os vínculos do Orixá são tirados do corpo do Filho. Os vínculos do Orixá são Guias e outros Paramentos usados pelo Filho durante o recolhimento.

Depois de liberado, o Filho não pode comer comida com sangue, carne mal passada ou molhos à base de sangue, não pode comer miúdos de aves e deve respeitar a sexta-feira como dia sagrado, dia de Oxalá. Na sexta-feira não se pode trabalhar no terreiro, deve-se usar roupa branca e não se deve comer carne vermelha, evita-se.

Para os Escravos e os Caboclos as rezas e cânticos podem ser em língua portuguesa e na língua dos espíritos. Para os Orixás as rezas são todas na língua dos Orixás, o Yorubá. No caso das doutrinas, existem as que são evocadas em língua portuguesa e as que são evocadas na língua dos espíritos e, ainda, existem as que são evocadas somente na língua dos Orixás (Prandi e Souza, 2001).

Na Mina Nagô Keto cruzada com Umbanda, com a qual estamos trabalhando, as doutrinas são divididas. Temos em português, na língua dos espíritos e na língua dos Orixás. Nos rituais do Candomblé as palavras, rezas, doutrinas, danças, alimentos, incensos, velas e gestos estão relacionados. As palavras ganham força na dança, na oferenda, na vela, na limpeza, no resguardo, nos rituais e, ao mesmo tempo, dão força para os rituais. Assim como as reuniões para a elaboração do artigo, no o Grupo de Trabalho na VIII RAM, as palestras e as apresentações ganham força e dão força para nossas palavras.

Para os descendentes Tukano, as palavras participam da iniciação e das práticas de *Yaiwá*, *Kumuã e Bayaroá,* participam das festas e dos rituais de construção da Basakawi'i, casa comunal. No dia a dia dentro dessas casas é proibido o uso de palavras ofensivas, são proibidas discussões entre casais e entre seus habitantes, porque essas casas são benzidas desde a colheita da matéria prima, que é usada para a construção, até a escolha do lugar das casas no corpo da Ye'pá,

[113] Sem beber, sem fumar, usando branco com os pés no chão, afastando-se das vaidades e dos vícios.

Terra. Para construir as casas, pede-se a Ye'pá através de danças cerimoniais e palavras[114].

Desde antes do nascimento da criança até o momento em que o jovem é preparado para seguir a vida adulta como Yaí ou Kũmu, as palavras participam, são ditas, cantadas, estão presentes. A criança antes de nascer já é escolhida para ser Yaí, Kũmu ou Bayá. Para ser Yaí coloca-se um preparado no umbigo da criança assim que nasce. O benzimento da criança começa quando ela está dentro da barriga da mãe. Meninas e meninos são benzidos desde a gestação. Depois de nascida, ela passa a comer uma dieta especial, preparada com benzimento. Se não comer a dieta certa a criança fica perturbada, especialmente os meninos destinados a serem Yaiwá, que vêem e ouvem coisas do mundo dos espíritos, vêem a força dos espíritos, mas ficam sem proteção.

Os espíritos brincam com o juízo da criança porque o pai e a mãe não cuidaram da dieta. O pai e a mãe querem o melhor para criança, por isso cuidam. Tem que benzer a comida da criança com as palavras certas. As palavras preparam e cuidam da comida. Benzer é dizer com as palavras o que se quer de melhor para a criança, é ter cuidado. As palavras cercam[115] e protegem a criança. Para benzer não se pode ter inveja nem raiva. Esses sentimentos destroem, castigam, machucam.

As palavras falam sentimentos e pensamentos que fazem crescer a criança com força no espírito, inteligente e com saúde. A criança que será Yaí ou Kũmu é preparada para compreender as palavras usadas no benzimento que desfaz a doença, que desfaz o feitiço, é preparada para compreender e encontrar o caminho da saúde.

Na beira do igarapé, o rapaz aprende as palavras, o benzimento para cuidar da família dele, para manter a família unida. Aprende como se faz para cercar bem com as palavras, para nenhuma coisa ruim se aproximar. De madrugada eles, rapaz e Kũmu, descem para beira do rio para tomar o banho. Eles bebem água e a expulsam do

[114] "Você Criadora Ye'pá, Suas Plantas são Seus Cabelos, este local que nós vamos instalar-construir a maloca é a Tua Parte, (...) eu sou descendente do Deus Lua, Ye'pá Õ'ãkhẽ pros Tukanos, e precisamos morar em Você, no Seu Corpo e Você em nós», Séribhi, 14.07.2003 (De Souza, 2003).

[115] Cercar é explicado pelos Mestres indígenas como sendo uma maneira de tornar protegido o espaço onde a família vive. É uma cerca de benzimento em torno dos lugares.

estômago para limpar o estômago. É preciso limpar o estômago para ensinar e aprender.

Jovens *Yaiwá* e *Kumuã* são orientados por um Yaí ou Kũmu mais velho, que ensina os benzimentos e cantos que o iniciante deverá realizar para proteger sua família, sua casa e sua própria vida. O Kũmu precisa estar preparado para desmanchar a inveja e a raiva com palavras. O Yaí precisa estar preparado para mandar a inveja e a raiva de volta para o lugar de onde elas vieram.

Os alimentos, água, objetos, casas e corpos são benzidos[116] com palavras entoadas pela voz dos Pajés. Nas festas, os cantos saúdam com palavras os visitantes, os donos da casa, crianças, homens e mulheres[117]. Animais, plantas, águas, terra são evocados em cantos e falas nas festas, roças, parto, morte e rituais diversos.

A palavra é remédio que afasta perigos iminentes. A palavra é remédio que orienta ações, pensamentos e sentimentos para a continuidade da vida. O Kũmu benze a água, só tem água no copo, é a palavra que faz a água curar, faz a comida curar, faz os passarinhos virem para o quintal quando se canta para limpar o terreiro. O canto também é benzimento. A palavra do canto Rainha Uru, no início desse subtítulo, diz que a vassoura é poderosa para limpar a casa, para limpar as palavras rudes que alguém, homem ou mulher, deixa no quintal. O canto tira a quentura, a febre do corpo da gente, afasta o mal, é remédio. Esse canto é reza[118].

Tem palavras que machucam, diz a Pajé Esmerinda. Buaupé, uaupé, é uma palavra que se dizia para humilhar, para machucar, para fazer doer. Falavam Uaupé para humilhar quem vivia na beira do Caiarí[119], antes de chegar à Manaus. Uaupé na Língua Geral quer dizer índio, caboclo. Chamavam pessoas indígenas de buaupé para machucar, fazer doer, porque são indígenas, para humilhar indígenas.

A humilhação é desconstituída a partir da reorganização das referências para a relação entre formas e significados, o que possibilita a agência do sujeito do conhecimento em todas as suas formas de

[116] Existe uma diversidade de compreensões para as palavras reza e benzimento entre autores e autoras desse artigo, mas não entraremos nos detalhes dessa divergência aqui.
[117] Filmamos o Canto de Recepção aos Visitantes em 12 de julho na Bahsakawi'i, casa comunal, na comunidade de Fátima, nas proximidades de Manaus, município de Iranduba.
[118] Para uma análise entre mitopoética e rituais ver Joanna Overing (2006: 19-54).
[119] O rio é conhecido pelo nome Caiari e também Uaupé.

comunicação e expressão. O poder do sujeito através da palavra acontece, em especial, a partir da reorientação dos significados para os sons das palavras em português e língua geral. Explica a Pajé Esmerinda: buaupé, em português, quer dizer outra coisa. Seguindo a Pajé, buau-pé é palavra cujos sons em português sugerem outro sentido: buau-pé, sugere «bom pé». Bom pé, diz a Pajé, é bom, bom é boa pessoa mesmo. A reorganização das referências para a relação entre formas (sons) e significados constitui a agência, a transformação do sentido da palavra. A palavra usada para humilhar é transformada em exaltação.

Desse modo, para os descendentes das sociedades Tukano e Aruak, bem como para os Filhos do Candomblé e Umbanda, as palavras compõem os sentidos que envolvem alimentos, danças, cantos, casa, roça, saúde, cura, nascimento, morte, rituais e práticas cotidianas que participam da vida social. Na vida social indígena Tukano e no Candomblé, as palavras são orientadas pelos interesses que envolvem as circunstâncias em que são pronunciadas. Interesses são explicitados, direcionados e reafirmados através das palavras no cotidiano e em momentos rituais. Os interesses para o uso das palavras entre os Tukano e entre os Filhos do Candomblé reafirmam o poder do uso das palavras entre indígenas e religiões afro-brasileiras.

A palavra escrita, assim como a palavra dita e cantada, pode fazer doer, pode pronunciar vida, morte, saúde, doença, cuidado, amizade, raiva, inveja, guerra, paz, respeito, humilhação. A palavra escrita produz relações sociais. Nesse sentido, as palavras nesse texto devem responder à responsabilidade para o uso das palavras no Candomblé e entre indígenas Tukano e Aruak. As reflexões apresentadas pelos mestres devem atingir a compreensão de outros sujeitos sociais do conhecimento: os antropólogos em suas redes de relações sociais.

Os sentidos das palavras *direitos equitativos*, *respeito* e *diversidade* devem responder à compreensão dos propósitos sociais das análises e reflexões apresentadas. Os sentidos das palavras neste texto estão imbricados às relações sociais que produzem as reflexões, direcionadas para atingir espaços legítimos de produção de conhecimento, em redes de relações que abrangem universidades, centros de ensino e pesquisas, como também espaços sociais destinados aos estudos e ao tratamento da saúde.

O respeito e reconhecimento equitativos são fonte de entendimento para as relações entre antropólogos/as, pesquisadores/as, cientistas

e mestres, Pajés, Yalorixás, Babalorixás, Médiuns, no Candomblé e Umbanda, no Espiritismo, em modos específicos de vida social junto aos grupos que legitimam seus mestres.

A expectativa é que esse artigo seja um lugar de *Abertura*. O mesmo termo, abertura, é usado no Candomblé para denominar o momento em que se orientam as condições para a realização da Gira[120], para o diálogo simétrico entre conhecimentos tradicionais e ciências, conforme os interesses do Kũmu Ovídio Lemos Barreto, da Pajé Esmerinda Trindade da Silva, da indígena e Msc. Otacila Lemos Barreto, da Yalorixá Maria da Conceição Abreu Oliveira, do Kũmu Justino Melchiol Pena e da doutoranda Jakeline De Souza. As palavras escritas nesse texto devem trazer respeito e reconhecimento equitativos para pesquisadores e mestres dentro das universidades e instituições de ensino e pesquisa.

> *«Canta-se para os Orixás, Ogum, Oxossi, Ossãnho, Xangô, Abaluaê, Omolu, Oxum Maré, Bessem, Logum Ode, Tatetotempo, Totoquero, Iroco, Tempo, Iansã, Ibigi (as crianças), Oxum, Iemanjá, Nanã, Oxaguiam, Oxalufam e Oxalá[121].»*

«*Me chamaram de analfabeta, mas eu não preciso ler para aprender. Meu mestre é Deus, é Deus, Maria e José*». Joanna D'Arc[122]: política dos saberes e as categorias sujeito e objeto do conhecimento antropológico

Não precisamos ler para aprender, para compreender, refletir, avaliar, criticar e contribuir, como canta a Doutrina de Dona Joana D'Arc, Entidade incorporada pela Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira nas Festas de Santo de Umbanda, e que intitula essa parte do artigo.

Nossa travessia da fronteira entre conhecimentos tradicionais e científicos está ancorada na vida social do conhecimento. A vida social é o espaço comum a ambos os campos de produção de conhecimento

[120] Gira aqui é empregado como sinônimo de Xirê (Verger, 1981:71).

[121] Segundo a Aracria da Yalorixá Graça de Xangô.

[122] Doutrina de Joana D'Arc, Candomblé Nação Keto Obá Tundegi cruzado com Umbanda. Terreiro do Pajé Umbandista João Costa, Cidade de Deus, Manaus, 6 de dezembro de 2008.

humano, antropológico e tradicional. A pesquisa antropológica separa a produção de conhecimento em duas categorias sociais: sujeito social enquanto sujeito do conhecimento e sujeito social como objeto de conhecimento. Os Mestres apresentam para a pesquisadora a idéia de que objeto e sujeito do conhecimento são categorias impostas pela estrutura disciplinar, mas na prática somos todos objetos e sujeitos do conhecimento simultaneamente. Então, essa forma de análise que estrutura o pensamento antropológico é incoerente, tendo em vista a dependência da disciplina em relação aos conhecimentos e à vida social de indígenas e afro-religiosos.

As noções de sujeito e objeto foram criadas para responder a determinadas formas de relações sociais. A transformação da vida social produz transformação também nos modos de compreender a política das relações entre essas categorias: sujeito e objeto do conhecimento passam a determinar direitos sobre o conhecimento e, portanto, passam a funcionar como categorias sociais. É o fato destas categorias serem categorias sociais que nos permite ultrapassar a lógica disciplinar, acadêmica, e refletir, antropóloga e Mestres, criticamente sobre teoria, metodologia e epistemologia do conhecimento antropológico. Em nosso trabalho, as perspectivas do sujeito e do objeto do conhecimento são assumidas como interdependentes[123].

No cotidiano das relações sociais em pesquisa são apresentadas a metodologia, a teoria e a epistemologia do pensamento antropológico, conforme a orientação dos pesquisadores e de acordo com seus mestres na academia, a começar pelo estatuto das relações e atuação do antropólogo/pesquisador em campo. Isso é visível no modo de interação dos pesquisadores com seus pesquisados. A teoria, a metodologia e a epistemologia da antropologia prescrevem os interesses dos antropólogos em suas pesquisas. «Não preciso ler para aprender»: as regras estão explícitas no jogo de suas propostas, desde o momento em que batem na porta dos pesquisados pedindo acesso a suas vidas sociais, o que se constitui a partir de seus conhecimentos.

Como canta a Cabocla Dona Joana D'Arc e como ensinam os Mestres na continuidade da pesquisa: *é possível ler nas relações sociais o pensamento antropológico e científico que determina os interesses*

[123] Ver Viveiros de Castro (2002). Ver a análise do quadro As Meninas, de Velasquez por Foucault (2002).

de seus sujeitos[124]. Os Mestres analisam a antropologia tomando por referência a orientação em pesquisa, a atuação de outros antropólogos, os resultados e as implicações da reflexão antropológica nos contextos sociais e políticos que participam de seus cotidianos. A antropologia é entendida como mediadora na compreensão dessas implicações, mas também como parte destes contextos, assim como todas as disciplinas e ciências que buscam acesso aos conhecimentos e vida social de povos e populações tradicionais. Na medida em que seus oficiantes dependem desta travessia, o esmero de seus trabalhos está implicado na emergência de outros conhecimentos, o que acompanha a fatalidade da transformação das relações sociais em pesquisa. *Os conhecimentos da antropologia não estão, portanto, nos objetos de pesquisa, mas nas relações sociais que o produzem*.

No caso da pesquisa para a tese da doutoranda é a identificação das implicações da orientação das relações sociais em pesquisa com o conhecimento requerido, que possibilita aos Mestres negociar a orientação da análise antropológica. Segundo os Mestres: *teorias, métodos e epistemologias são lidos a partir das relações sociais que os produz e que são produzidas por eles*.

Neste trabalho, o esgotamento das possibilidades de negociação da pesquisadora em seu ponto máximo fez-lhe ceder à orientação dos Mestres, condição para que sua pesquisa se realizasse a partir do acesso aos conhecimentos e vida social. Ao submeter-se à orientação dos Mestres, a pesquisadora passa a ter acesso à compreensão destes sobre a estrutura social do pensamento antropológico enquanto parte das relações (sociais) em pesquisa.

Algumas das fontes teóricas que possibilitaram a emergência deste diálogo entre pesquisadores e «pesquisados» são citadas com o propósito de indicar a contemporaneidade das questões apresentadas no artigo. Se do ponto de vista das relações sociais o movimento de pajés pela Propriedade Intelectual dos Conhecimentos Tradicionais é tomado como marco histórico referencial, do ponto de vista teórico, entre a grande quantidade de reflexões que buscam resolver os impasses emergentes da pesquisa antropológica contemporânea, apontamos como marco referencial para a mudança

[124] Vemos em Geertz (1989) o conceito de cultura, essencialmente semiótico, em que cultura é algo decifrável, como um documento de atuação pública.

da perpectiva de análise antropológica «o fim da antropologia» anunciado por Lévi-Strauss (1961).

A participação dos Mestres na produção deste artigo aponta para direito e legitimidade equitativos aos conhecimentos e à participação da doutoranda para a produção de conhecimento em Antropologia Social. Assim, as palavras escritas nesse texto devem possibilitar acesso à compreensão da vida social e dos modos de produção de conhecimento entre descendentes Tukano e Aruak, entre Filhos do Candomblé e entre antropólogos.

Considerando que a produção de conhecimento é também produção de relações sociais, as palavras escritas neste texto propõem-se à ênfase em direitos equitativos para as relações sociais e à produção e autoria compartilhada entre mestres e pesquisadores[125].

As expectativas para a mudança na metodologia, teórica e epistemologia das ciências que desenvolvem pesquisas junto a grupos, comunidades, povos e populações tradiconais é de que:

1. as ciências antropologia sejam capazes de superar as fronteiras entre objeto e sujeito do conhecimento enquanto categorias sociais demarcadas pela disciplina, para o exercício de relações sociais simétricas no processo de produção de conhecimento desde as relações (sociais) em pesquisa;

2. se estabeleça a legitimidade de Mestres nas academias e instituições de pesquisa enquanto sujeitos do conhecimento produzido a partir da interface entre seus conhecimentos e os conhecimentos científico-disciplinares;

3. sejam amparadas as necessidades de investimento econômico, por parte dos governos e setores competentes, que possibilite aos Mestres condições de exercer seus conhecimentos, produzindo reflexões, análises, tratamentos de saúde, entre as atividades que constituem o exercício destes conhecimento junto às populações que dependem dos mesmos.

[125] Ver também, nesta coletânea, Tamagno, Gomes e Maidana; e Maidana, Ottenheimer e Rossi.

4. que este trabalho cumpra seu propósito de refletir criticamente a relação entre a produção de conhecimento e relações sociais, explicitando as implicações da separação entre sujeito e objeto do conhecimento enquanto produção de relações sociais em pesquisa e tendo como orientação a análise de suas implicações no pensamento e práticas antropológicas.

«Nossa Senhora incensou seu filho amado, para com ele o mundo salvar. Eu incenseio essa Aldeia de Caboclos, pro mal sair e o bem entrar.» - Canto de Limpeza aprendido no Terreiro de Nação Keto Obá Tundegi - Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira. Manaus,6 de dezembro de 2008.

Referências

ALBERT, Bruce e Ramos, Alcida Rita, orgs.Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico.São Paulo: Editora da UNESP. 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de., Shiraishi Neto, Joaquim, Carvalho Dantas, Fernando Antônio de, Borges Dourado, Sheilla (orgs.) Conhecimento tradicional e biodiversidade: normas vigentes e propostas. 2º Volume. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA / Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia / Fundação Ford / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, A.W.B.; SANTOS, G.S.S. *Estigmatização e território*: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2008.

ALMEIDA, A.W.B. Comunidade Negra da Praça de São Benedito», Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia, Fascículo 16. PPGCSA/UFAM, FAPEAM/CNPq, Manaus, 2007.

ARRUDA, Luiz Frederico Mendes dos Reia Arruda. Projeto de Lei elaborado pelo Grupo de Trabalho de Assessoria e Articulação da Assembléia Legislativa do Estado do Amazonas – Arquivo da Assembléia do Estado do Amazonas, 2003.

BARRETO, O. L. A produção da fibra de tucum como alternativa econômica dos povos indígenas do Alto Rio Negro. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras.2001.

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In.: *A miséria do Mundo.* Petrópolis, Ed. Vozes, 2003 [1993]: 693-713.

BÉKSTA, Casimiro Jorge. A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo.Manaus:Secretaria do Estado de Educação e Cultura, 1988.

BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. *Crenças e lendas do Uaupés.* Manaus: CEDEM, 1994.
BUCHILLET, Dominique. Os Índios da região do AltoRioNegro: Históriaetnografia e situação das terras. Utilizado comolaudo antropológico daProcuradoria Geral da República (Brasília: junho de 1990). Revisado emampliado em 1997.
BRUZZI, Acionílio B. A. A civilizaçãoindígena do Uaupés. Roma: LAS – Libreria Ateneo Salesiano, 1997.
BRUZZI, Acionílio B. A. Crenças e lendas do Uaupés. Manaus: CEDEM, 1994.
CARTA DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO. São Luís do Maranhão, 06.12.2003.
CARTA DE MANAUS. 1ª. Conferência de Pajés. Carta de Manaus. Manaus:
Co-EdiçãoSEBRAE, FEPI, INPA, FIOCRUZ, 2002.
CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
CLASTRES, Pierre.A SociedadeContra o Estado. Investigações de Antropologia
Política.Porto: Afrontamento, 1979.
DE SOUZA, Jakeline. *Aprender com os Saberes de diferentes culturas: um diálogo entre maloca Tukano e a educação por Edgar Morin*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Federal do Amazonas. 2003.
DE SOUZA, J., MATOS, M. H. O; CASAS C. A.; MAIDANA, C. A. Antropologia dos Nativos?: estratégias sociais dos sujeitos na pesquisa. Grupo de Trabalho 64 da VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires, AR. 2009.
DIEGUES, CARLOS ANTÔNIO E ARRUDA, RINALDO. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*, Brasília: S. V. MMA. 2001.
FOUCAULT, Michel. As palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002:1-21.
GEERTZ, C.A *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Koogan/ Guanabara.1989.
HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.*Cambridge University Press.1988 [1979].

JACKSON, Jean E. *The Fish People.Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazônia.*New York: Cambridge University Press. 1983.

KẽNHÍRÎ, TÕRÃMI[126] E PÃRÕKUMU, UMUSÎ LANA (Luiz Gomes E Lana, Firmino Arantes) *Antes o mundonão existia: mitologia dos antigos Desana-Kẽhíripõrã*. São João Batista do Rio Tiquié –São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 1980.

LAGROU, Els Maria. *O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?* Mana, vol. 8, nº1, Rio de Janeiro. 2002.

LATOUR, Bruno. Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.

LEVI-STRAUSS, Claude. *A crise moderna da Antropologia.* Revista de Antropologia, v. 10, n1/2, 1962 [1961]: 19-26.

MAIDANA, Carolina Andrea; OTTENHEIMER, Ana Cristina; ROSSI, Eufracia. *COMUNIDADES INDÍGENAS Y APROPIACIÓN DE TICs. Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto.* Ponencia apresentada no Gt 64 na VIII Reunión de Antropología del Mercosur 'Diversidad y Poder en América Latina'.2009.

OLIVEIRA, Ana Gita de; POZZOBON, Jorge; MEIRA, Márcio. RelatórioAntropológico: ÁreaIndígenaMédioRioNegro, ÁreaIndígena RioApapóris, ÁreaIndígenaRio Têa.Brasília/DF: Texto apostilado, 1994.

OVERING, Joanna. Introduction.IN.: Overing, J. *Reason and morality.*London: Tavistock, 1985: 1-28.

OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco.*Rev. Antropol.* [online]. Vol.49, n.1. 2006: 19-54.

PRANDI, J. Reginaldo e SOUZA, André Ricardo de. *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas. 2001.

RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva. 1996.

SANTILLI, Juliana. «*Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novosavanços e impasses na criação de regimeslegais de proteção*» In. Lima, C. E Hoffmann, M. Barroso (Orgs.), Além da

[126] Na grafia do nome, este «u» é cortado por um pequeno traço horizontal bem no meio da letra. Por falta de recursos está sendo utilizado o til.

tutela: basespara uma novapolítica indigenista IIIª. Rio de Janeiro: ContraCapa; LACED. 2002: 83-104.

SÉRIBHI TËONÃRI-KÜMU[127]. *Mito Tukano.Quatro Tempos De Antiguidade Histórias Proibidas Do Começo Do Mundo E Dos Primeiros Seres.*Zürich: Waldgut. 2005. *Povo Tukano - cultura, história e valores.* Manaus: EDUA. 2000.

SÉRIBHI TËONÃRI-KÜMU.Casamento Tukano. Texto apostilado, Manaus: 20 de junho de 2001a.

_____ Maloca é a Casa de Dança, Bahsariwii. Manaus: 11 deabril de 2001b.

_____. O Calendário Lunar Tukano: Mito das Astronomias e Constelações. Manaus: apostila, 2003a.

_____. Mapa da Cosmogonia: versão cultura Tukano. Manaus: apostila,2003b.

_____. Agora é o recente Mito Tukano. Manaus: texto apostila, s.d.

_____.Depoimentos [fitas cassete,120 min, jul.-nov. 2003]. Manaus, 2003. 3.

TAMAGNO, Liliana; Gómez, Julia; Maidana, Carolina Andrea. 2009. *Los caminos de la investigación. A cerca de verdades y utopías.* Ponencia apresentada no Gt 64 na VIII Reunión de Antropología del Mercosur 'Diversidad y Poder en América Latina'.

TÕRÃMU BAYARY E GUAHARI YE ÑI. *Livro dos Antigos Desana. Guahari Diputiro Porã.* Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, Amazonas, Brasil: ONIMRP/FOIRN.2004.

TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. Anuário Antropológico/85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.1986.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: EDUSP. 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Mana, 8 (1), 2002: 113-148.

[127] Gentil, Gabriel dos Santos.

Anexo 1 - Texto

Abertura

Quando abrimos a Gira, começamos com o Padê, que é uma oferenda de farinha molhada com dendê, a quartinha com água e a vela acesa. O Agdá, prato de barro em que é colocado o Padê, fica entre a quartinha e a vela acesa em cima do Pegê, um espaço no centro do Terreiro, no chão.
É feita uma fila fora para entrar no Terreiro. Na frente vem a Mãe ou Pai de Santo, depois a Mãe Pequena ou Pai Pequeno, seguidos do Axégum, que sempre é homem, depois entram os Filhos por ordem de Tempo de Santo, Sacerdotes/Sacerdotizas, Yalorixás/Babalorixás, Ebâmis, Yaôs e Ambiãs.
Entramos no Terreiro para a Doutrinação dos Escravos, Saravando com as Doutrinas que são os Cânticos dos Escravos. Os Filhos de Santo saúdam, homenageiam, Saravando os Escravos com os Cânticos. Nos Cânticos estão as palavras. Enquanto canta, a Mãe ou Pai de Santo pedem proteção.
Quando se termina de Saravá os Escravos com suas Doutrinas, Cânticos com palavras em português e na linguagem dos Escravos, o Padê é levantado do Pegê pela Mãe de Santo ou pelo Pai de Santo, ou por quem é escolhido por eles, para despachar na rua. Despacha-se ao jogar na rua a farinha com dendê e entrega-se para o Povo da Rua pedindo limpeza na Casa, abertura dos caminhos, proteção para quem procura o Terreiro. Pedindo que as pessoas que estão ali estejam bem, que as coisas negativas sejam levadas para longe. Quem faz o despacho joga a água da quartinha por cima da cabeça pedindo a sua própria limpeza e proteção para poder entrar no Terreiro de novo e começar a Doutrina do Santo, que chamamos o Xerê do Santo. A vela acesa volta na mão de quem levou o despacho e é colocada na entrada da Casa ou na Porta do Escravo. Na hora em que vela é firmada, pede-se proteção.
A Mãe-Pequena já está com a Pemba ralada numa vasilha e despeja numa das mãos da Mãe ou Pai de Santo. A Pemba é soprada pelo salão rezando-se a Reza da Pemba, pedindo Paz e Proteção. É depois da Doutrina da Pemba que começa a Doutrina dos Orixás. Canta-se para os Orixás, Ogum, Oxossi, Ossãnho, Xangô, Abaluaê, Omolu, Oxum Maré, Bessem, Logum Ode, Tatetotempo, Totoquero, Iroco, Tempo, Iansã, Ibigi (as crianças), Oxum, Iemanjá, Nanã, Oxaguiam, Oxalufam e Oxalá.

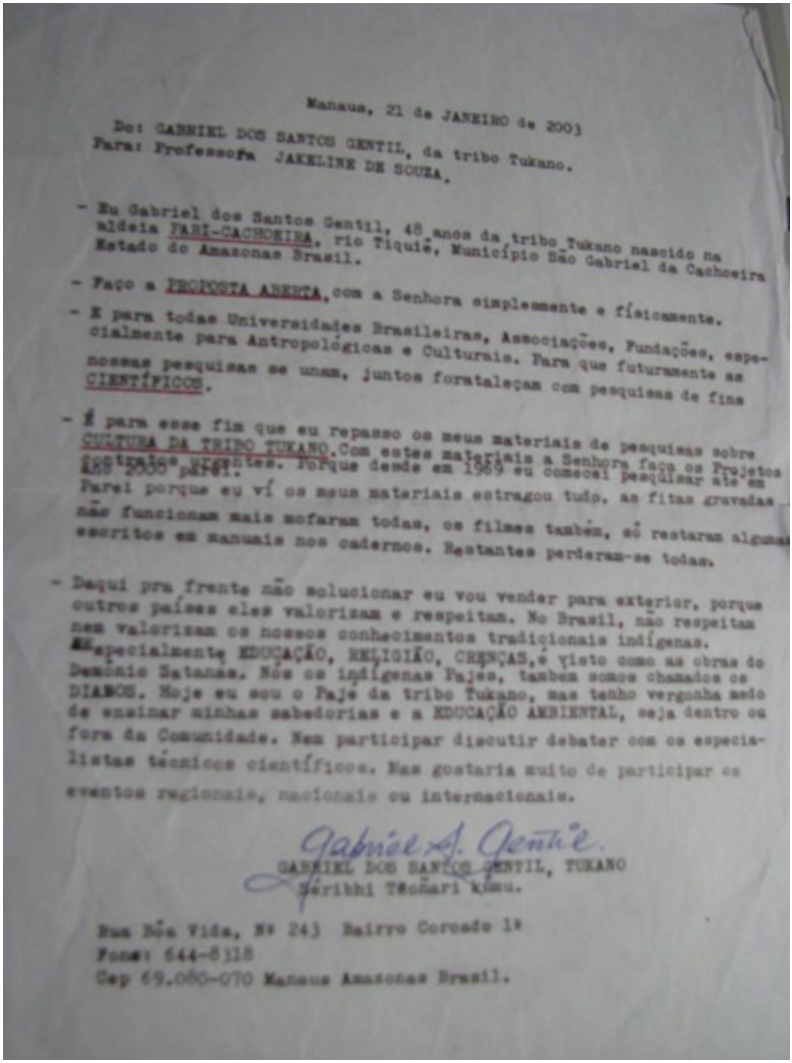
Yalorixá Maria da Conceição de Abreu Oliveira, Nação Keto Obá Tundegi, Aracria de Graça de Xangô

Foto 1

Da esquerda para direita, Yá Conce, Pajé Esmerinda, Kũmu Justino e Yá Graça.

Yaí Avelino Trindade.

Foto 2



Manaus, 21 de JANEIRO de 2003

Do: GABRIEL DOS SANTOS GENTIL, da tribo Tukano.
Para: Professora JAKELINE DE SOUZA.

- Eu Gabriel dos Santos Gentil, 48 anos da tribo Tukano nascido na aldeia PARI-CACHOEIRA, rio Tiquiê, Município São Gabriel da Cachoeira Estado do Amazonas Brasil.

- Faço a PROPOSTA ABERTA, com a Senhora simplesmente e físicamente.

- E para todas Universidades Brasileiras, Associações, Fundações, especialmente para Antropológicas e Culturais. Para que futuramente as nossas pesquisas se unam, juntos forataleçam com pesquisas de fins CIENTÍFICOS.

- É para esse fim que eu repasso os meus materiais de pesquisas sobre CULTURA DA TRIBO TUKANO. Com estes materiais a Senhora faça os Projetos contratos urgentes. Porque desde em 1969 eu comecei pesquisar até em ANS 2000 parei.
Parei porque eu ví os meus materiais estragou tudo, as fitas gravadas não funcionam mais mofaram todas, os filmes também, só restaram algumas escritos em manuais nos cadernos. Restantes perderam-se todas.

- Daqui pra frente não solucionar eu vou vender para exterior, porque outros países eles valorizam e respeitam. No Brasil, não respeitam nem valorizam os nossos conhecimentos tradicionais indígenas. Especialmente EDUCAÇÃO, RELIGIÃO, CRENÇAS, é visto como as obras do Demônio Satanás. Nós os indígenas Pajés, também somos chamados os DIABOS. Hoje eu sou o Pajé da tribo Tukano, mas tenho vergonha medo de ensinar minhas sabedorias e a EDUCAÇÃO AMBIENTAL, seja dentro ou fora da Comunidade. Nem participar discutir debater com os especialistas técnicos científicos. Mas gostaria muito de participar os eventos regionais, nacionais ou internacionais.

Gabriel S. Gentil
GABRIEL DOS SANTOS GENTIL, TUKANO
Sêribhi Tĕoñari kũmu.

Rua Bôa Vida, Nº 243 Bairro Coroado 1º
Fone: 644-8318
Cep 69.080-070 Manaus Amazonas Brasil.

Comunidades indígenas y apropiación de TICs
Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto

Carolina Andrea Maidana
Ana Cristina Ottenheimer
Eufracia Rossi

Introducción

El objetivo del presente trabajo es reflexionar, a partir de la descripción y el análisis del «Proyecto de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Toba-Qom», sobre el proceso de producción de conocimientos que el desarrollo del mismo involucró; sobre las formas en que múltiples y diversos saberes, inquietudes y necesidades entraron en tensión, se articularon y/o se negociaron en el marco de un contexto intercultural específico del cual participamos indígenas y antropólogos.

Para ello señalamos primero qué entendemos por producción de conocimiento conjunto y nos referimos luego al mencionado proyecto -que se propuso *«proveer elementos que faciliten a jóvenes de diversas comunidades qom, el acceso y el desarrollo de capacidades y habilidades para el manejo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TICs), con el objetivo de contribuir a la mejora de las condiciones organizativas y de participación social, al fortalecimiento de los vínculos entre las diferentes comunidades indígenas y al mejoramiento de los flujos de comercialización de productos y servicios de sus comunidades» (sic.)*-, finalmente damos cuenta de éste como una nueva y particular instancia de diálogo intercultural, indicando los desafíos que el desarrollo del mismo involucró, al señalar -siguiendo la tradición

del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de producción de conocimiento conjunto con la gente toba (Tamagno, 2001)- las propuestas, demandas y acuerdos realizados en este contexto.

La etnografía desde miradas clásicas

Desde visiones que podemos definir como clásicas (aunque no por clásicas dejan de ser contemporáneas y vigentes), tanto centrales como periféricas[128], la etnografía es comprendida como método de recolección de datos en el campo, como estrategia de representación y como forma de escritura (texto). Cada una de estas acepciones refiere, de diferente forma, a las estrategias cognoscitivas que se dan los antropólogos para construir conocimiento. En la primera acepción, que da cuenta de las relaciones establecidas al desarrollar el trabajo campo, el «otro», aparece mayormente objetivado a partir de una cualidad técnica vinculada a esta labor, es decir, a partir de su carácter instrumental en tanto actor que se constituye en obstáculo o facilitador de las prácticas etnográficas (Bartolomé, 2003). Siguiendo en este punto a Pacheco de Oliveira (2006), decimos con él:

> *«En los antiguos moldes en que fue concebido, el encuentro entre el «antropólogo» (siempre pensado como el de «afuera») y el «nativo» sólo ocurre por estar enmarcado en un cuadro colonial mayor, que prescribe conductas y representaciones diversas para cada uno de estos actores sociales, haciendo posible que se instaure una relación unilateral de investigación y producción de conocimiento [...] En ese cuadro se formaban las reacciones y expectativas mutuas. El nativo es un «puro informante», apenas relacionado con las instituciones locales y con sus semejantes; el investigador sólo ejerce la observación y el análisis, como si estuviera en el más perfecto de los laboratorios»* (206 - 207)

Definida como forma de representación, nos acerca a la construcción que el investigador realiza con sus datos. Y, como texto, hace referencia más directa a cómo éste presenta dichos datos frente a su

[128] Realizamos la distinción entre *centro* y *periferia* en el sentido de Krotz (1996).

público/lector, que *prima facie* son los otros colegas, y secundariamente, un público más amplio.

Cada una de estas formas de comprender la etnografía involucra una particular distinción epistemológica sujeto que investiga/sujetos que forman parte del objeto de investigación, donde la atención se centra en el investigador que produce «conocimiento científico», un tipo de saber que tendría validez «universal» en contraposición a una amplia diversidad de tipos de saberes «étnicos» o «locales», es decir, «no universales». Aunque desde visiones relativistas se admita que los «otros» pueden construir conocimiento válido en su propio campo de cotidianeidad, sin desestimar el *en si* del conocimiento que puedan poseer y/o construir, se desestima *el para*, en tanto se considera que es únicamente el antropólogo quien produce conocimiento válido dentro del campo académico, donde los aportes de los «nativos» son considerados meros datos. Esto se vincula a un conjunto de factores que caracterizan a las disciplinas científicas, a aquello que Mato (2008) denomina «institucionalidad de la ciencia», y abarca -entre otras cosas- las pretensiones de «neutralidad» de este tipo de conocimiento, ligadas a las pretensiones de «objetividad» que devienen de la homologación al modelo de las ciencias naturales. Cuestiones que señalan la especificidad del campo científico/académico, al establecer quiénes tienen voz y excluyendo a aquellos que no están validados para intervenir activamente dentro del mismo; que disocian las prácticas científico-académicas de sus relaciones con aquellas desarrolladas por actores sociales extra-académicos.

¿Qué implica pensar en términos de producción de conocimiento conjunto?

Desde nuestro propio trabajo reflexionamos sobre las cuestiones antes mencionadas y poniendo énfasis en la dialéctica sujeto cognoscente/sujeto de investigación -para dar cuenta de su independencia objetiva e interacción dinámica en el proceso de producción de conocimiento (Schaff, 1974)- redefinimos las relaciones establecidas no sólo en el marco del trabajo de campo, sino en las diferentes etapas del proceso de producción de conocimiento. Así, al repensar el *qué,* el *cómo y* el *para qué* de dicho proceso, comprendemos la etno-

grafía como algo más que un texto escrito o un método para recoger datos, es decir, en términos de negociación y diálogo; como espacio crítico en el cual antropólogos e interlocutores participamos conjuntamente de la co-teorización, de un proceso de análisis/interpretación colectiva que retoma no sólo los conceptos y planteos realizados desde diferentes teorías antropológicas, sino también aquellas herramientas conceptuales desarrolladas por la propia gente junto a la cual se trabaja (Rappaport, 2007). En este sentido, nos parece oportuno citar nuevamente a Pacheco de Oliveira (2006) cuando señala:

> *«[...] es fundamental tomar la contemporaneidad como una presuposición fundadora. Es necesario entender el campo como una verdadera «situación etnográfica» (Oliveira, 1999), donde los actores interactúan con finalidades múltiples y complejas, compartiendo (aunque con visiones e intenciones distintas) un mismo tiempo histórico [...] La etnografía debe ser enfocada como un proceso práctico (Pels & Salemink, 1999:12), no como un método ideal o apenas como un texto. Es necesario también pensar el conocimiento desde una perspectiva etnográfica (Barth, 1993), tomando la investigación antropológica no a partir de un único paradigma, sino como resultante de una convivencia entre una pluralidad de paradigmas (Cardoso de Oliveira, 1998: 63), donde intervienen múltiples «tradiciones etnográficas» (Pels & Salemink, 1999:14-15) no necesariamente convergentes ni complementarias»* (207-208)

Al hacer explícito el hecho de que las demandas, los intereses, las necesidades, los valores y los requerimientos de los «nativos» constituyen una parte imprescindible de la construcción científica que realizamos, abandonamos cualquier simulación de neutralidad y ésta construcción deja de ser el fruto exclusivo de un interés científico- académico, puramente justificado por su relevancia en este campo.

La práctica etnográfica así comprendida conduce a poner en diálogo, compartir y/o conciliar los intereses de investigadores y sujetos que forman parte del objeto de investigación, algo que no desdibuja los límites del campo científico-académico pero redefine las relaciones que se establecen al interior del mismo y las formas en que éstas son comprendidas; poniendo en tensión las clásicas nociones de objetividad, neutralidad y verdad, así como las distinciones hechas entre conocimiento académico y conocimiento no académico (popular, coti-

diano, subordinado, no-hegemónico), investigación pura y antropología aplicada, y, específicamente en el contexto de las universidades argentinas, entre investigación, extensión y docencia[129].

Otros autores han reflexionado sobre las implicancias teóricas y metodológicas de las combinaciones entre investigación/trabajo/acción, en diferentes términos[130]: antropología pública[131], activista[132], etnografía colaborativa o en colaboración[133], etnografías recíprocas[134], antropología interactiva[135], antropología compartida[136], antropología participativa[137].

Por ello, si bien la experiencia a la cual vamos a referirnos no fue definida en principio como una experiencia de producción de conoci-

[129] Estas distinciones al interior del campo universitario argentino hacen referencia a la división en áreas que puede/debe realizar el universitario en tanto miembro útil de la sociedad. Remiten a un imaginario que inicia su génesis en las preocupaciones de los comienzos de la modernización universitaria en la Argentina, a principios del siglo XX , que ponían el acento en la función social de la Universidad y los universitarios y que es recogida por el movimiento de la Reforma Universitaria de 1918 (García, 2004). En la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), las tres funciones aparecen en el ideario con la misma importancia, consideradas como los tres «pilares» fundantes del ser y el ethos universitario (ver por ejemplo Estatuto 2008). Sin embargo, más allá de sus aspectos positivos, su institucionalización se ha dado en forma de sub campos separados, con mecanismos de funcionamiento, valoración y reclutamiento diferentes (aunque entrelazados).

[130] No es nuestra intención en este trabajo presentar un análisis de lo que implica cada una de estas expresiones, solo mencionar que éstas reflejan una preocupación por el lugar del «otro», del «nativo», en la producción de conocimiento.

[131] Concebida como una antropología accesible y socialmente útil (www.politicanthropology.org/Defining/definingpa.htm)

[132] Descrita por Nash como una investigación antropológica aunada al compromiso político, como una investigación antropológica comprometida con las luchas de los sujetos estudiados (citado por Amerlinck, 2006).

[133] Entendida como una aproximación etnográfica que enfatiza la colaboración en su desarrollo, en lugar de ocultarla; que da cuenta del espacio crítico conformado por antropólogos e interlocutores, quienes participan conjuntamente en el proceso de producción teórica (Rappaport y Ramos Pacho, 2005; Rappaport 2007).

[134] Elaine Lawless utiliza el término para dar cuenta de un proceso de interpretación de autobiografías con las mismas narradoras con quienes desarrolla la experiencia (Rappaport 2007).

[135] Entendida como una antropología aplicada contemporánea (Durán y Berho 2003).

[136] Samprón (inédito) da cuenta de la diversidad de interpretaciones que ha merecido este término desde que fuera acuñado por Jean Rouch referir a una antropología que «pasaba de la descripción al diálogo», de una antropología «en el que un ser humano cuestiona a otro ser humano».

[137] Rodríguez Brandao (1986).

mientos -investigación- sino más bien como una experiencia de extensión -aplicada-, hablaremos de ella en tanto proceso de producción de conocimiento conjunto/ proceso etnográfico.

Al definir lo que entendemos como producción de conocimiento conjunto (Tamagno, 2001 y Tamagno *et al.,* 2005), nos posicionamos en las mismas preocupaciones a las que aludíamos más arriba, pues describimos un proceso de producción de conocimiento guiado por una concepción metodológica y epistemológica que entiende como inescindible la articulación entre teoría y práctica, y que - al tener en cuenta los intereses, las necesidades y las prioridades de los «otros» en tanto interlocutores válidos (Bartolomé, op.cit)- aparece como superadora de aquellas fundadas en la relación investigador-informante.

Comprendemos que si dejamos de concebir las reflexiones de los sujetos con quienes se comparte la experiencia de campo como meros datos etnográficos, para considerarlos como múltiples y diversas formas de descripción, análisis y explicación posibles, se dialoga tanto con el campo -con la gente con quien « se hace conjuntamente» en espacios compartidos- como con la academia -a través de constantes ajustes conceptuales producto de la revisión bibliográfica y del intercambio entre colegas- (Tamagno *et al. op cit.*).

Consideramos que todos, los que compartimos la experiencia etnográfica, constituimos una «comunidad interétnica de comunicación y argumentación» (Cardoso de Oliveira, 2000), donde compartimos, intercambiamos y ponemos en tensión diferentes saberes que entendemos complementarios (Rodrigues Brandao, 1986), buscando enriquecer la labor de producción de conocimiento, por todo ello adjetivado como «conjunto».

El Proyecto de Capacitación en TICs para Jóvenes Toba-Qom

Esta forma particular de entender, encarar y desarrollar tareas de investigación, extensión y/o docencia universitarias dio lugar a que los miembros de la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom y los integrantes del equipo de investigación del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) realizáramos diversas actividades conjuntas.

La Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom es producto del encuentro y organización de un conjunto de familias tobas (qom) migrantes, que procedentes tanto del Chaco como de los conurbanos de Buenos Aires, Rosario y Formosa se nuclearon, a partir del año 1991, en el barrio Malvinas de la periferia de la ciudad de La Plata. La relación con quienes hoy integran el LIAS[138] se inició a partir de una investigación planteada por Liliana Tamagno (Tamagno, 1986), cuando algunas de estas familias se encontraban asentadas en el municipio de Quilmes. Quienes más recientemente nos sumamos al trabajo del LIAS compartimos tareas de investigación/extensión/docencia que no sólo dan cuenta de ciertos intereses científicos-académicos sino también de las inquietudes, las necesidades, las demandas y los intereses de las familias que conforman la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom.

En un primer momento las tareas de extensión-investigación estuvieron centradas en el registro del proceso de autoconstrucción de viviendas que dichas familias iniciaron una vez instalados en la zona[139], más tarde -y ya asentados- el interés se focalizó en problemáticas vinculadas a los sistemas de salud y educación[140], luego la preocupación se centró en el seguimiento de múltiples emprendimientos comunitarios[141], y actualmente en la necesidad de realizar actividades y reflexionar conjuntamente con los jóvenes[142]. Por ello, continuando con tareas anteriormente realizadas, en el año 2006 participamos de una actividad cuatrimestral, el «Curso de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Indígenas», a la cual dimos continuación en 2007 implementando en el LIAS un espacio de práctica de los conocimientos tecnológicos adquiridos. Espacio que tuvo el doble objetivo de sistematizar material gráfico y audiovisual existente

[138] El Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social se constituyó en 1996, en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la UNLP, bajo la dirección de la Dra. Liliana Tamagno quien a su vez dirige la Línea de Investigación «Identidad, etnicidad e interculturalidad. Indígenas en ciudad» de la cual el Proyecto TICs se nutrió a partir de un convenio formalizado entre el LIAS y la Secretaría de Cultura de la Nación

[139] Proceso documentado en el video «Ntaunaq Nam Qom. Identidad y lucha por la tierra. Gente toba en la ciudad», realizado en el marco del proyecto financiado por la UNLP como Proyecto de Extensión Universitaria «Los tobas del Barrio Las Malvinas. Su proyección a nivel regional» (1993) y dirigido por la Dra. Liliana Tamagno.

[140] Ver, a modo de ejemplo, García y otros (1999).

[141] Ver, a modo de ejemplo, Tamagno y otros (2000).

[142] Ver a modo de ejemplo Maidana et al. (2007).

sobre la historia de los nucleamientos qom del Barrio Malvinas y generar nuevos materiales junto a los mismos jóvenes. En ese mismo año, y en el marco de los proyectos desarrollados en el LIAS se realizó un viaje al Chaco para recorrer las localidades de origen y en el mes de diciembre se organizó una jornada de intercambio de experiencias junto a jóvenes qom de la ciudad de Rosario, con quienes compartimos los materiales sistematizados y generados durante el curso del 2006, en el LIAS en 2007 y a lo largo del viaje[143]. Toda la experiencia de trabajo conjunto con la gente toba se puso en el año 2008 a disposición del «Proyecto de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Toba-Qom», mediante un convenio firmado entre el LIAS y la Secretaría de Cultura de la Nación. Proyecto que, reconociendo las problemáticas de las poblaciones indígenas de Argentina -pobreza, migración, racismo- y observando que las mayores tasas de deserción escolar y analfabetismo a nivel nacional se dan en las regiones con fuerte concentración de comunidades indígenas, se propuso:

> *«promover los derechos económicos, sociales y culturales mediante la incorporación de TIC y el desarrollo de capacidades de los jóvenes de las comunidades indígenas tobas de Rosario y La Plata»* (Slavsky 2009: 3)

Financiado por el Proyecto de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), contó con la Secretaría de Cultura de la Nación como organismo nacional de ejecución y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) como entidad encargada de su implementación, a través de la coordinación de la antropóloga Leonor Slavsky[144], siendo las comunidades indígenas, las universidades, las organizaciones sociales y las escuelas activos participantes del mismo[145].

[143] De esta actividad tenemos un registro fotográfico, con el cual se elaboró un documento demostrativo en formato Power Point (Maidana, 2007).

[144] Quien con una amplia trayectoria de trabajo junto a Pueblos Indígenas, replicó en esta oportunidad y junto al pueblo Toba, el «Proyecto de Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Mapuches» que coordinara en el año 2004, y diera origen a una plataforma de Internet (http//www.lofdigital.org.ar). Plataforma que habiendo sido en principio gestionada en forma participativa entre miembros de la comunidad y capacitadores externos, es hoy -y desde el año 2007- únicamente gestionada por operadores mapuches.

[145] Cabe destacar que este proyecto fue seleccionado como caso modelo en el área de Gobernabilidad Democrática para el informe de 2008 del el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Considerando los intensos procesos migratorios que han dado lugar a la conformación de asentamientos/barrios/comunidades indígenas urbanas[146], el proyecto estuvo compuesto por tres nodos[147], dos en la ciudad de Rosario (Santa Fe), y uno en la ciudad de La Plata (Buenos Aires). Cada nodo fue integrado por un promotor técnico, un promotor cultural (indígena) y un promotor profesional (antropólogo) quienes contaron con el asesoramiento y la asistencia técnica tanto de profesionales pertenecientes a las Universidades locales, como del área de informática de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) para contribuir al desarrollo comunitario y a la reafirmación de la cultura y la identidad, a través de la implementación de cursos de capacitación en manejo de nuevas tecnologías de la información y desarrollo de contenidos culturales para jóvenes de las comunidades qom locales. Al poner en uso las nuevas herramientas tecnológicas, los integrantes de los tres nodos trabajaron en la construcción de un espacio en la Web[148], pensado no sólo como una posibilidad de comunicación entre las comunidades indígenas, sino con la sociedad toda, así como también como una herramienta para la difusión de las actividades llevadas adelante por la propia gente.

Para ello cada nodo fue equipado con una PC provista de conexión a Internet, una impresora, una cámara fotográfica digital, un grabador de voz digital, una cámara de video y un cañón de proyección, y se dictaron talleres de capacitación en gabinetes informáticos de escuelas y universidades cercanas a las comunidades.

Los promotores culturales asistieron al proyecto en cada nodo, convocaron y acompañaron a los jóvenes en el desarrollo de actividades y en la identificación y relevamiento de contenidos para levantar en internet. Los promotores técnicos, estuvieron a cargo de la capacitación de los jóvenes, así como también de la producción y publicación de contenidos. Mientras que los promotores profesionales y equipos de investigación locales brindaron asistencia técnica y acompañamiento

[146] Según la ECPI 2004-05 el 27,4% de la población qom reside en zonas urbanas de las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, mientras que en la Ciudad de Buenos Aires y 24 partidos del Gran Buenos Aires se registran 14456 personas pertenecientes al pueblo Qom
[147] Grupos localmente situados formados por capacitadores, promotores y destinatarios.
[148] http//www.lacasadeltoba.org.ar

para la gestión del proyecto a nivel local (fortalecimiento de los promotores indígenas, definición metodológica e implementación de métodos y técnicas para la capacitación en TICs y creación de contenidos culturales), cooperando con la articulación entre las comunidades indígenas, la coordinación del proyecto y otros actores sociales involucrados.

Analizando el proceso de producción de conocimiento conjunto

En la ciudad de La Plata, a partir del mes de septiembre de 2008, un grupo de jóvenes qom - de entre 11 y 18 años- del Barrio Malvinas concurrieron en forma semanal a la FCNyM de la UNLP, donde recibieron la capacitación en nuevas tecnologías de mano del promotor técnico y la promotora cultural, quienes fueron acompañados en sus tareas por integrantes del equipo de investigación del LIAS.

Cabe señalar que si bien, originalmente el promotor técnico estaba pensado como un docente cualificado en el uso de TIC's, en nuestro nodo la propia gente decidió que este rol fuera ocupado por un miembro de la comunidad, aunque éste no tuviera las certificaciones del caso[149]. Además de tener los conocimientos prácticos necesarios para el manejo y enseñanza de TIC's, la decisión de incorporar a este promotor vino también dada por la necesidad de que el rol fuera desarrollado por alguien que estuviera imbuido de las características socioculturales de los jóvenes que participaban del curso, situación que fue planteada en el seno de las reuniones destinadas a seleccionar a los diferentes promotores. Esta demanda/propuesta de la gente qom fue objeto de negociación y condujo a una redefinición de los criterios de selección.

De la misma forma, otras propuestas del proyecto fueron reformuladas en la práctica. Por ejemplo la selección de los jóvenes participantes - que como ocurriera en la experiencia del 2006 fue realizada desde la comunidad atendiendo a las necesidades detectadas por sus propios miembros- o la formación del Consejo

[149] Es decir, acreditaciones sobre el manejo de TICs emanadas del sistema educativo formal, que eran las que en principio se solicitaban.

Intergeneracional[150], que si bien no se formalizó como era esperado, funcionó constante y continuamente sin necesidad de ello, pues como lo verbalizaban los propios participantes «ya sabemos quienes son las personas que pueden aportar».

Este proyecto se desarrolló en el marco de un contexto intercultural específico, tanto en el sentido de las relaciones establecidas en el marco de la diversidad cultural, sobre las cuales una de las mujeres indígenas participante del proyecto se pronunció categóricamente *«[Los jóvenes] ya nacen bilingües, interculturales»*, como en el sentido de un espacio que se va creando mediante el diálogo y la comunicación entre culturas, mediante el «diálogo intercultural», es decir, como una dinámica de contacto pluralista, que supone no sólo el respeto por las diferentes culturas, sino una convivencia y comunicación entre éstas sobre la base de la igualdad[151].

En el mes de agosto de 2008 participamos de una de las primeras reuniones del equipo de trabajo en el Ministerio de Educación de la Nación. Allí se presentó el proyecto y se sometió a discusión. Cada uno de los participantes hizo referencia al espacio de reflexión e intercambio que implicaría el desarrollo del mismo, al aporte que cada uno realizaría para *«enriquecer la vida de todos»*. Se habló también del *«encuentro de saberes»*[152] en el cual nos veríamos involucrados.

> *«Yo creo que está bueno este acercamiento... me hace recordar en el mundo indígena, nosotros teníamos nuestra propia Internet... ellos se comunicaban con las aves, la montaña, el río, el viento... eran códigos (...) es lindo aportar lo que nosotros tenemos, en la sabiduría, lo que era la Internet del mundo indígena»*

[150] A lo largo de todo el proyecto se conformaría un equipo intergeneracional toba que actuaría como consejo asesor del proyecto, de la articulación intra e intercomunitaria, la página Web y los materiales de comunicación que se producieran en el marco del mismo.
[151] Dos acepciones a la cuales por lo menos debemos referirnos, ante la diversidad de usos e interpretaciones del término, para hablar con propiedad de interculturalidad (Barabas 2006). La primera, de uso común, que se refiere genéricamente al contacto entre culturas; y la segunda, de uso literario-científico, que se refiere al contacto entre culturas diversas en el marco de la globalización, el multiculturalismo y las políticas de derechos humanos (op. cit.)
[152] Esta expresión, «encuentro de saberes», fue utilizada por los profesionales vinculados al mencionado Ministerio.

«Venimos a buscar una nueva manera de proyectarnos»

«Me imagino que de los espacios que recorro aprendo algo más»

«El anciano dijo: yo muchas veces me puedo callar, pero ustedes van a escribir todo lo que puedo aportar yo de la sabiduría»
«Cuando no sabemos escuchar a los demás no crecemos»[153]

Que este, como otros espacios compartidos, se haya fundado en el diálogo desarrollado a partir de la reflexión conjunta y del aprendizaje entre sujetos, grupos, saberes y prácticas culturales diferentes; que se valorara positivamente a cada una de estas manifestaciones, no implicó desconocer las dimensiones de asimetría -las desigualdades sociales, económicas y políticas- que caracterizan a la dinámica interétnica. Y es en este sentido que Barabas (*op.cit.*) plantea que

> *«el concepto de interculturalidad como dinámica actual del contacto debe transformarse, ampliarse, para dar explicación a las realidades sociales desiguales y estigmatizadoras que persisten en el contexto de la globalización y del pluralismo desigual» (19)*

Sin embargo, que la interculturalidad constituya hoy una utopía, al suponer un intercambio entre culturas en términos de equidad e igualdad, la sitúa en la dimensión de lo posible, la convierte en meta política a alcanzar, y en un proceso permanente de relación y diálogo que caracteriza nuestras prácticas.

Consideraciones finales

Que el desarrollo del proyecto antes descrito implicara -en sí mismo- un proceso de interpretación colectiva, una reflexión constante y conjunta sobre sus alcances y limitaciones, y sobre el impacto generado en los jóvenes participantes; que las producciones realizadas en este marco fueran consecuencia de la negociación y el diálogo entre los diferentes actores sociales involucrados; que los resultados del

[153] Frases y testimonios aportados por referentes indígenas de los distintos nodos que se desempeñarían luego como promotores.

mismo aporten tanto al desarrollo científico-académico que antropólogos e indígenas venimos compartiendo hace más de veinte años, como a los esfuerzos políticos y educativos emprendidos por la propia gente indígena; nos permite:

- señalar la ligazón entre las opciones epistemológicas y los modos de producir conocimiento (métodos), así como la de éstos con las posiciones éticas y políticas (¿qué tipo de conocimiento se produce? ¿para qué y quién/es? ¿en el marco de cuáles relaciones? ¿con qué propósitos?)
- fundamentar la necesidad de diálogo entre diversas formas de saber, todos ellas particulares y por ello complementarias, en el sentido de constituir aportes a la cabal comprensión de la experiencia social.
- pensar esta experiencia, como un nuevo espacio de producción de conocimiento conjunto, algo que ha caracterizado la relación establecida entre los miembros de la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom y la línea de investigación «Identidad, etnicidad, interculturalidad. Indígenas en ciudad» que se desarrolla en el LIAS.

Bibliografía

Barabas, Alicia, «Notas sobre Multiculturalismo e Interculturalidad» en *DIARIO DE CAMPO 'Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y a la Interculturalidad en América Latina'*, Suplemento Nº 39, México, INAH, 2006.

Bartolomé, Miguel, «En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural» en *Revista de Antropología Social*, número 012, 2003.

García, S., El Museo de La Plata y la divulgación científica en el marco de la extensión universitaria (1906-1930) Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Naturales, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. 2004

García, Stella Maris; Tamagno, Liliana; Ibáñez Caselli, María Amalia; García, M; Benítez, G; Alaniz, Marcela.; Solari Paz, Verónica y Parmigiani, Vanesa, «Investigación y extensión universitaria: Una experiencia de Apoyo Escolar a niños indígenas toba en la cuidad de la Plata.»(Póster y fundamentación), presentado en el *Primer Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Cipolleti, 1999.

Maidana, Carolina; Colangelo María Adelaida y Tamagno, Liliana, «Ser joven y ser indígena. La identidad juvenil en nucleamientos toba de la ciudad de La Plata» en CD ROOM *VII RAM*, Puerto Alegre, 2007.

Mato, Daniel, «No hay saber 'universal': la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible» en *Alteridades,* México, Departamento de Antropología,

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 18(35), 2008.

Rappaport, Joanne, «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración» en: *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 43, 2007.

Rappaport, Johanne y Ramos Pacho, Abelardo. «Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena – académico» en *Historia Crítica*, número 29, 2005.

Rodrigues Brandao, Carlos, «Encuentro de instituciones uruguayas con Carlos Rodrigues Brandao» en Orlando Fals Borda y Carlos Rodrigues Brandao *Investigación Participativa*, Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986.

Samprón, Agustín (inédito) «Lecturas y preguntas en torno al concepto 'antropología compartida'». Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) - Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) - Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

Schaff, Adam, Historia y verdad, Editorial Enlace/Grijalbo, España, 1974.
Slavsky, Leonor, «La Casa del Toba. TIC para Jóvenes Qom», en *Novedades de Antropología,* año 18, nº63, INAPL, Buenos Aires, 2009.
Tamagno, Liliana, «Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social», en *Actas II Congreso de Antropología Social*, Buenos Aires, Argentina, 1986.
Tamagno, Liliana, NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía, Editorial Al Margen, La Plata, 2001.
Tamagno, Liliana; García Stella Maris; Ibáñez Caselli María Amalia; García María del Carmen; Maidana, Carolina; Alaniz, Marcela y Solari Paz, Verónica. «Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria» en: *Revista Argentina de Sociología*, volumen 3, número 005, 2005.
Tamagno, Liliana; Gutiérrez, Ana; Maidana, Carolina; Gómez, Julia; Puntano, María; Rossi, Eufracia; Canciano, Rogelio;»La asociación civil Toba Ntaunaq Nam Qom una expresión de la identidad étnica en la ciudad, La Plata, Buenos Aires, Argentina». (Póster), en Memorias CD ROM *VI CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL. Identidad Disciplinaria y Campos de Aplicación*. Mar del Plata. 14 al 16 de septiembre, 2000.
Universidad Nacional de La Plata, ESTATUTO, 2008.

Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)[154]

Edmundo Pereira

«Raymond Firth sobre Pa Fenuatata, Robert Lowie sobre Jim Carpenter - uma longa lista de reconhecidos antropólogos descreveram os «etnógrafos» indígenas com quem eles dividiram, em algum grau, uma visão distanciada, analítica e mesmo irônica dos costumes»
(Clifford, 1998:53).

«Assim estou narrando. Daí veja você como o vai ordenar depois. Sim. E não me faça dizer: Edmundo, por que você embolou isso?»
(Don Ángel Ortiz, mambeadero, San Rafael, 02.03.2000).

Neste trabalho, procuro refletir sobre dois dos eixos dialógicos a partir dos quais o processo etnográfico experenciado dentre os Uitoto-murui do rio Caraparaná (2000-2001)[155] foi possível em termos de ênfases etnográficas e recursos analíticos operacionalizados. Centro-me especialmente na relação com *don* Ángel Ortiz, *cacique* e *tradicionalista* do aldeamento de San Rafael e na instituição do *mambeadero*

[154] Este trabalho tem como base o primeiro capítulo de minha tese de doutoramento (Pereira, 2005). Uma primeira versão deste capítulo saiu publicada em Franky & Zárate, 2001. Retomo e aprofundo agora algumas das discussões sobre a prática etnográfica, e esmiuço alguns eixos dialógicos do proceso etnográfico apresentado nesse pequeno artigo. Agradeço: a Juan Echeverri, pelo convite a publicar o que então eram os primeiros resultados etnográficos a que chegava do processo investigativo vivido dentre os Murui (2000-2001). Recentemente, retomei este trabalho. Apresentei-o no II encontro do Leme (Laboratórios de Estudos em Movimentos étnicos), Maceió, 05/2009. E na no GT64 da RAM, Buenos Aires, Argentina, 09/2009. Agradeço aos colegas pelos comentarios em ambas ocasiões. Como sempre, sou especialmente grato a don Ángel Ortiz pelo período que passamos juntos, bem como a sua família e aos demais membros e autoridades locais que possibilitaram meus períodos em área e a retomada, recente, de novos investimentos.

[155] Especificamente, dentre 01-03/2000 e 06-10/2001. Além disso, somem-se a esse períodos mais intenso, duas pequenas idas à cidade de Letícia para períodos de um mês (2002 e 2004).

(ou *cocadero*), lugar de produção e transmissão de conhecimentos «tradicionais» das mais diversas ordens (material e simbólica), capital negociado entre anciãos e aprendizes. Esboço parte dos caminhos de constituição da pesquisa de campo realizada, especialmente os períodos passados em San Rafael, focando no modo como o tema de pesquisa e a metodologia de análise foram se definindo: de como optei pela região como lugar de estudo; de como conheci Ángel Ortiz e negociamos a pesquisa; e de como mudaria meu tema de investigação ao longo de nossa relação. Objetivo, ao final, apresentar uma primeira *etnografia do processo etnográfico*, pensando-o em termos de um conjunto de relações que foram sendo construídas, focando em alguns dos atores e contextos envolvidos, e enfatizando, como o resume Stocking (1991:5), «o modo como estas interações situacionais condicionaram o conhecimento etnográfico específico que emergiu».

Trabalho de campo como prática dialógica

Apesar de sua profusão contemporânea (ao menos para certos segmentos), a atenção ao processo etnográfico, com foco na «prática etnográfica» (nos termos de Pels & Salemink, 2000:1), nos acompanha há algum tempo. De fato, parece estar presente desde a definição da metodologia de investigação que chamamos de «trabalho de campo», com ênfase na «observação participante». Já em Malinowski (1978a:18), encontramos a preocupação em definir o trabalho do antropólogo e explicitar parte das «tribulações» por que este passa para «atingir o significado intrínseco da vida tribal»:

> «A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica».[156]

[156] O que não quer dizer que seu trabalho não fosse revisitado, não só pela publicação de seus «diários íntimos», mas pelas condições concretas em que seu trabalho efetivamente se deu e seus projetos pessoais e políticos (Stocking, 1991b), ou o feito de autoridade-verdade de sua narratividade (Clifford,1998).

Em 1935, na análise de novo material de Trobriand, desta vez com ênfase no modo de tratar as situações lingüísticas (como os encantamentos mágicos), desenvolve ainda mais algumas das idéias da Introdução de 1922, chamando a atenção para a construção de «contextos de situação» (Malinowski, 1978b)[157] para o entendimento da produção do significado. Tanto em Mauss, em seu manual etnográfico (1926), quanto no conhecido Apêncide IV do trabalho sobre os Azande, de Evans-Pritchard (2005:244), encontramos, ainda que sem maiores conseqüências, a recomendação de atentar-se para o fato de que «o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele». Neste ponto, pode ser interessante recuperarmos, ainda, outro texto do inglês, editado em 1973, um mês após sua morte, texto encomendado por Meyers Fortes para ensinar a seus alunos o que era, afinal, «trabalho de campo» e em que condições este se dava. Desta vez, em exercício memorialista, Evans-Pritchatd ressalta, especialmente, suas «condições materiais»:

> «é igualmente importante que nós registremos quais eram as condições materiais e físicas nas quais o trabalho de campo era conduzido, por que estas condições, com certeza, têm de ser levadas em consideração na avaliação dos resultados e do acesso a sua significação» (1973:235).[158]

Como nos lembra Bourdieu (1968:136): «o intelectual é situado histórica e socialmente». Seu trabalho «se realiza através de uma infinidade de relações sociais particulares, relações entre o editor e o crítico, entre o autor e o crítico, entre autores, etc.» (ibid:124). Nas últimas décadas, no crescente das revisões historiográficas e analítico-teóricas por que tem passado a Antropologia (e as Ciências Sociais em termos gerais), algumas chaves de entrada têm sido acionadas (apesar de suas respectivas agendas) para salientar a necessidade de maior *reflexividade* na prática científica: *sociologia do conhecimento*,

[157] Ou especificação contextual do significado» (1978b[1935]). Mais tarde, Hymes, dentro da socio-lingüística, inspirado nessa metodologia, a desenvolverá sobre o nome de «etnografia da fala» (1970).

[158] O texto é dividido nas seguintes partes: Financiamento, Língua, Transporte, Problemas com o Isolamento, Acodomações, Comida, Tabaco, Saúde, Equipamento, Livros e Câmeras e gravadores.

sociologia reflexiva, *antropologia reflexiva*, *história da antropologia*, *antropologia da antropologia*, *antropologia crítica*, estão dentre as mais utilizadas.[159] No fundo, temos assistido a uma maior consciência e atenção ao fato de que: (a) as condições de produção do trabalho investigativo condicionam os resultados a que chegamos na prática etnográfica e em sua posterior tradução em texto; e (b) as relações pesquisador/pesquisado são também, ou se inscrevem em, relações de poder. Creio que em meio às demandas e caminhos de investigação surgidos, um dos ganhos concretos e notáveis em todo esse investimento é o da constituição de etnografias do processo etnográfico. Apesar de alguns autores entenderem em termos de «crise» e suspeição[160] o ponto em que estamos na trajetória de nossa disciplina, se lembramos que fazíamos, muitas vezes, sociologia de notas de pé de página, orelhas e agradecimentos de forma a constituir em suas feições básicas algumas «histórias do trabalho de campo» (Clifford, 1998b:184), vimos o crescimento da produção de boas etnografias de processos etnográficos materializadas em boas introduções de dissertações e teses, bons primeiros capítulos e artigos. Neste ponto, o que antes era fabulário,[161] parte dos «imponderáveis da vida real» (Malinowski, 1978a) vividos do trabalho de campo, passou a ser foco de maior atenção e escrutínio sociológico.

Diante deste quadro, Pels & Salemink (1994:1) propõe, para o desenvolvimento de uma *história da antropologia*, a constituição de «histórias contextuais da prática etnográfica» como forma de explicitação dos processos de construção da pesquisa, de suas implicações metodológicas e ético-políticas. Dar ênfase analítico-descritiva nas «relações práticas entre observador e observado, e a sua subseqüente transformação pela representação etnográfica» (Pels & Salemink, 2000:4). Para tanto, é necessário «localizar as estratégias discursivas em seus contextos de uso, nas táticas das relações específicas entre poder e troca que atualizam e determinam o valor dessas estratégias

[159] Bourdieu, 1968, 1998a, 1998b, 2005; Kuper, 1978, 1992, 2002 e 2005; Turner, 1986; Bruner, 1986; Clifford, 1998a e 1998b; Asad, 1973; Dirks, 1992; Fabian, 1983; Atkinson, 1990; Stocking Jr., 1983 e 1991; Faria, 2002; Lima, 1994; Pels & Salemink,1994 e 2000, Commaroff & Comaroff, 1992; Almeida, 1978; Oliveira, 1999, 2004) apenas para citar alguns.
[160] Clifford (1998a:18) apresenta esse contexto sócio-histórico como o «dilema atual» da disciplina.
[161] Nos termos de Clifford (1998a:42) , «fábulas do contato».

discursivas». Mas se «situar seu próprio modo de produção no contexto da invenção cultural e da mudança histórica» (Clifford, 1998:94) tem sido um dos movimentos crescentes à disciplina, de que *contextos*, de que *situações*, estamos falando? Afinal, como enfatizam os Comaroff (1992:11), os contextos não estão simplesmente *lá*: «eles, também, tem que ser analiticamente construídos à luz de nossas concepções sobre o mundo social».

Etnografia do processo etnográfico

Recupero, então, um dos eixos analíticos propostos no título deste trabalho para começar a montar alguns contextos: dialogia. Termo consagrado e amplamente difundido nas últimas duas décadas, mas que parece ainda pouco explorado em suas conseqüências práticas. Em geral, se refere mais ao elemento narrativo de nosso trabalho (narração enquanto construção/negociação diante da heteroglosia do mundo social) do que prático etnográfico,[162] ao menos para parte da antropologia norte-americana pós-1980 (Clifford, 1998). Bem, mas afinal (se a questão vale a pena), o que é dialogia na prática cotidiana da pesquisa? Em que momentos se concretiza, se se concretiza, ao longo do processo etnográfico? Questões que, no caso, podem estar atreladas a outras questões para um entendimento do que afinal é «trabalho de campo»: quais os limites do trabalho de campo? Quando começa? Quando chegamos na aldeia, ou já antes, quando ainda estamos na biblioteca lendo sobre nossos futuros «objetos de pesquisa», nossos futuros «pontos no mapa», [163] ou mesmo quando estamos na fronteira, atravessando os trâmites administrativos que separam Brasil de Colômbia?

Ao estilo mancuniano, construo[164] uma situação social (Gluckman, 1987; Mitchell, 1959) que, se não é reveladora, ao menos é boa entra-

[162] Na ênfase dada por Clifford (1998a:21), dialogia é aplicada para pensar as «práticas textuais». Cardoso de Oliveira (2006:24) operacionaliza a noção com maior abrangência pensando em termos de «relação dialógica», mais relacional voltada para pensar o fazer etnográfica (ouvir), o «encontro etnográfico». Assim como Oliveira (2004), que a operacionaliza para pensar a «prática etnográfica» em seu caráter situacional e relacional.
[163] Constituindo o que alguns autores chamam de «imaginação etnográfica» (Comaroff & Comaroff, 1992; Atkinson, 1990).
[164] Afinal, como bem nos lembra Barnes (1987), por mais empiristas que queiramos ser, ao final, nossos «indivíduos», os que acompanhamos em rede, são também modelos.

da às reflexões deste trabalho e ao processo etnográfico experenciado. Relato de minha chegada no aldeamento de San Rafael, aldeamento uitoto-murui do rio Caraparaná, ressaltando, já de início, que faço parte da quarta geração que investigadores que passa por esse rio.[165] Apresento, então, dois eixos dialógicos centrais em meu percurso investigativo, tentando pensá-los a partir da prática etnográfica: meu encontro com *don* Ángel Ortiz, cacique uitoto-murui, através de Juan Alvaro Echeverri, antropólogo colombiano. Construo, então, em suas feições básicas, meu «encontro colonial» (Asad, 1973):[166]

> Cheguei a San Rafael, um dos cinco aldeamentos do rio Caraparaná,[167] em uma noite chuvosa de março de 2000. Não havia sido possível avisar de minha chegada. Levava comigo alguns presentes e uma carta de apresentação escrita por Juan Echeverri. Após mais algumas revistas e interrogatórios na base do exército, e após ter autorização para entrar na área pelo *corregidor* indígena local, por fim deixei El Encanto com um genro de don Ángel, Eliodoro, que se encontrava no aldeamento resolvendo problemas pessoais.[168] Quando cheguei, don Ángel e alguns de seus aprendizes já se encontravam reunidos no *mambeadero*. Alguns jovens tostavam as folhas de coca[169], um jovem, mais experiente (o que soube depois), próximo à roda de homens sentados na pouca luz, pilava a coca já tostada. Hermes,

[165] Dentre os antrólogos que pelo Caraparaná passaram, temos: Horacio Calle, colombiano, entre 1960-1970; Roberto Pineda e Fernando Urbina, entre 1970-1980; e Juan Echeverri, entre 1980-1990.

[166] Como explicita Oliveira (2004:15), sobre esse «encontro»: «o encontro entre «antropólogo» (sempre pensado como «de fora») e o «nativo» só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível a instauração de uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento».

[167] São eles: El Encanto, na foz do Caraparaná, afluente esquerdo do rio Putumayo, seguido por Tercera Índia, San Rafael, Puerto Tejada e San José com rio

[168] Em El Encanto, na foz do Caraparaná, fronteira internacional entre Colômbia e Peru, além do aldemaneto indígena, é formado também por uma grande base do Exército e da Marinha. Diariamente, indígenas dos demais aldeamentos uitoto-murui o visitam para resolver problemas de diversas ordens, de venda de excedentes de produção (agricultura, caça e pesca), até busca de documentações e mesmo usar o telefone. Dentre os membros dos demais aldeamentos do rio, El Encanto é por vezes classificada como uma «aldeia internacional».

[169] Erythroxylon coca var. ipadu.

filho do cacique, peneirava a coca pilada acrescida de cinza de embaúba.[170] Fui convidado a sentar na roda e me apresentei dentro da seguinte cadência de assuntos: 1) era antropólogo brasileiro; 2) estava começando as pesquisas para meu doutorado; 3) Juan Echeverri me havia falado muito bem de don Ángel, que era um «grande conhecedor», pelo que resolvera então fazer uma «visita» para conhecê-lo, conhecer a região, quem sabe realizar minha pesquisa de campo no aldeamento ou em algum outro do rio; 4) era interessado no período caucheiro (1900-1930), em entender como se formaram as ocupações do rio Caraparaná (no século XIX pouco povoado, com alguns aldeamentos murui apenas à montante). Entreguei-lhe os presentes que trazia: uma rede, anzóis, linha de nylon, alguns cadernos, canetas, fósforos e tabaco, e uma carta de apresentação (escrita por Juan Echeverri, em *bue* e espanhol).[171] Don Ángel os recebeu expressando alegria e gratidão e dizendo que eram «bons presentes» por que eram «úteis para quem vive na floresta». Em seguida leu a carta de apresentação, que o fez rir dado o tom em que fora escrita por Echeverri, dialogando com o que eu descobri depois ser um certo senso de humor, marca do modo de don Ángel mediar relações, bem como marca daquele espaço de diálogo ritual e transmissão de conhecimento. Apresentou-me então aos demais presentes, explicou-me que lugar era aquele em que estávamos, lugar «sagrado», de «vida», e que eu ficasse tranqüilo,[172] que podia ficar o tempo que quisesse e que mais tarde cuidaria de arrumar um lugar para eu dormir. Passado isso, sem que eu tivesse pedido nada, virou-se para mim e disse: «Antropólogo... Muito bem, pegue seu caderno de campo». Peguei-o, um pouco surpreso. Disse-me: «Muito bem, comecemos: mito de origem». E começou então um relato que se extenderia ao longo dos próximos três dias, apresentando-me uma versão resumida da narrativa de *komemafo*, o buraco pelo qual haviam saído (localizado no médio rio Igaraparaná, área também uitoto).[173] Apesar de meu pedido,

[170] Para uma explicação detalhada material e simbólica do uso ritual da coca e da instituição do mambeadero na Amazônia, e nos Uitoto em particular, vide Echeverri & Pereira (2005).

[171] Dentre os dialetos encontrados dentre os Uitoto, os Murui são falantes de bue, apesar de ser muito comum encontrarmos falantes de mais de um desses dialetos.

[172] Os anos de 2001-2001 foram os anos de acirramentos do conflito interno colombiano na região, com a chegada de algumas vanguardas das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC), em especial ao norte de onde estávamos, no rio Caquetá.

[173] Narrativa mítica bastante conhecida e registrada, tanto dentre indígenas, quanto dentre estudiosos da região do interflúvio dos rios Caquetá e Putumayo.

> não me deixou gravar, apenas apontar em meu caderno. Este fato se seguiria ao longo de todo o processo etnográfico: por vezes me deixava gravar, mas em geral pedia para que eu escrevesse. Quando gravávamos, pedia para escutar, para ver se havia sido bem gravado. Por vezes gravávamos de novo. Nos dias seguintes do relato, me pediu para ler o escrito no dia anterior, fazendo correções ou aprovando (que estava «aprendendo bem»), para retomar a narrativa do ponto onde havia parado.

Esta situação social me parece exemplar para apresentar parte das condições de produção do processo etnográfico experenciado e do consequente conhecimento antropologico gerado: Como cheguei em San Rafael, a partir de que conjunto de relações e sob que condições? Como fui interpretado por don Ángel, sob que supostos de representação e modelo de relacionamento? A que representação chegamos de sua gente? São alguns dos itens investigativos que tento percorrer a seguir.

Letícia, Departamento do Amazonas, Colômbia

Trabalhar na Colômbia hoje não significa apenas encontrar-se com um grupamento indígena, mas também relacionar-se com uma série de mediações de diversas ordens para poder chegar, por fim, até o esperado aldeamento: desde os orgãos de migração, o exército e a Oficina de Assuntos Indígenas, até outros pesquisadores, ONGs, missionários e organizações indígenas (locais e supra-locais). Além disso, a região do interflúvio Caquetá-Putumayo é conhecida na linguagem militar como «zona vermelha» por conta da presença de vanguardas guerilheiras na região, no caso em especial das FARC. Até o ano de 2003, o médio Caquetá era controlado pela guerrilha, em especial a partir de Araracuara; enquanto que o médio Putumayo era controlado por contingentes do exército e da marinha colombianas, em especial a partir da base de El Encanto, foz do Caraparaná.[174] Estes fatos marcam em algum nível e intensidade as relações socias engendradas na região, em especial no período entre os anos de 2000-2001.

[174] Na atualidade, essa presença é mais difusa e circunstancial para o médio Caquetá-Putumayo.

Mas preciso escolher eixos dialógicos, pontos de inflexão ao longo do processo etnográfico. Concentro-me, então, no modo como «escolhi» o rio Caraparaná como região de estudo e de como cheguei a San Rafael e a don Ángel Ortiz.

Cheguei a Letícia em meados de janeiro de 2000, com uma carta de apresentação (a primeira de algumas) de meu orientador,[175] uma dissertação de mestrado concluída, de cunho bibliográfico sobre a região,[176] e um endereço: a sede do Instituto *Imani* de Investigações Amazônicas, extensão da Universidade Nacional da Colômbia, com sede em Bogotá. Havia gostado especialmente do material etnográfico uitoto, mas estava aberto a trabalhar com alguns dos demais grupos indígenas da região usualmente conhecida na literatura etnológica dedicada à tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia como «noroeste do Amazonas». Após conversa com o diretor da sede, tive autorização para trabalhar na bilbioteca da Instituição, bem como recebi uma carta de apresentação (a segunda) para formalizar meu trabalho e resolver minha situação legal junto às autoridades policiais colombianas.[177] Nesse período, dediquei-me a estreitar relações com alguns dos pesquisadores do Instituto; a continuar a pesquisa de fontes bibliográficas na biblioteca da instituição e em acervos pessoais de alguns de seus membros; a mapear as instituições estatais, religiosas e não-governamentais que travavam relações com as populações indígenas da região; e a algumas visitas a alguns dos assentamentos indígenas próximos à cidade (tikuna e uitoto). Foi nesse período que conheci Juan Alvaro Echeverri, antropólogo, investigador e professor do Instituto, especialista nos grupos do médio Caquetá-Putumayo, em especial os Uitoto-muina do rio Igaraparaná. Após algumas conversas, entusiasmado, Echeverri sugeriu como um possível *locus* de pesquisa o rio Caraparaná, cuja ocupação atual havia começado apenas na década de 1930, com o fim da escravidão caucheira. Este rio, enfatizou, era «pouco conhecido etnograficamente» se comparado ao Igaraparaná, tendo ali sido realizadas pesquisas antropológicas apenas no final dos anos 1960 e parte dos anos 1970.[178] Sugeriu também que procurasse

[175] João Pacheco de Oliveira.
[176] Pereira, 1999.
[177] Carlos Zárate (diretor), Carlos Franky, Dany Mahecha e Jose Vieco.
[178] Sobre o rio Igaraparaná, também habitado por parte dos Uitoto, já havia ampla literatura, não só antropológica, mas relatos de diversas ordens, de militares e comerciantes a missionários.

por don Ángel Ortiz, cacique de San Rafael, conhecedor das *tradiciones* do grupo indígena, e acostumado à prática de pesquisa antropológica. Como enfatiza Barth (2000b), o «problema da representatividade» coloca-se constantemente para o pesquisador em campo ao longo da constituição e organização de seus dados, da relevância de cada um destes para um suposto sistema geral que os abarca: como assegurar, p.e., «a não ocorrência de uma generalização ou projeção imprudente sobre outras comunidades da região a partir de algo que talvez fosse uma características idiossincráticas ou singular de uma determinada aldeia»? Afinal, quem são esses «etnógrafos indígenas», como o coloca Clifford (1998:53), com os quais se constrói o esboço a que chegamos da sociedade e da cultura de um dado grupo humano?

Através da leitura do trabalho de Juan Echeverri, reconhecido como um dos «nomes» (nos termos de Bourdieu, 1996:186) no campo etnológico colombiano, e de algumas conversas com ele em sua *oficina*, portanto, organizei a pesquisa no rio Caraparaná, ao menos, a ida até lá, aprendendo, entre outras coisas, as primeiras noções sobre as dinâmicas das conversas noturnas no mambeadero e os usos materiais e simbólicos da coca e do tabaco[179], instrumentos de comunicação centrais para dialogar com os donos de mambeadero e seus seguidores. Uma vez definida a região, sugeriu, a partir de seu capital de relações na região, que procurasse don Ángel Ortiz em San Rafael por ser ele também, ainda nos termos de Bourdieu (ibid), um «nome» no que poderíamos classificar como o «campo intelectual murui» envolvendo aqueles que no rio eram reconhecidos em espanhol como *tradicionalistas* e em uitoto como *ɨmaɨrama* (traduzido como «conhecedor», «dono da história» ou «filósofo»), campo intelectual que articula, em redes e contra-redes, na relação entre mestres e aprendizes, mambeaderos e mambeadores,[180] e que se organiza em linhas de transmissão e aquisição de conhecimento ligando famílias, aldeamentos e regiões. Desse encontro, saí com minha terceira carta de apresentação (bilíngue), desta vez, destinada ao cacique de San Rafael.

[179] Nicotiana tabacum.

[180] Termo geral empregado em espanhol para chamar a todos aqueles que participam com alguma freqüência das conversas noturnas e que produzem e processam coca e tabacos como instrumento ético-morais e de disciplina do corpo e do espírito (vide Echeverri & Pereira, 2005).

San Rafael, El Encanto, rio Caraparaná

Após a autorização para entrada no rio Caraparaná por parte do comandante da base do exército em El Encanto, povoado localizado na foz do rio, era preciso buscar autorização das autoridades indígenas. Para desenvolver o trabalho de campo em San Rafael, foram necessárias duas reuniões formais de apresentação e pedido de autorização para permanência em área: com o *gobernador* da «comunidade», Abelardo Palomares,[181] em San Rafael; e com o *corregidor* de El Encanto, Luis Alberto Menitofe,[182] murui nascido em San Rafael (sobrinho de don Ángel). Foram emitidos dois documentos em que ambas as partes reconheciam comum acordo com relação à minha permanência, além do próprio don Ángel que com esta já consentira (logo em nosso primeiro encontro). Desde a Constituição de 1991, os grupos indígenas colombianos tem controle administrativo sobre seus territórios, desde de que estejam de acordo com os «usos y costumbres» de cada grupo, conforme expresso na Carta Magna (Rappaport & Dover, 1996). O contexto de negociação entre antropólogos e autoridades indígenas sobre as condições de desenvolvimento de pesquisa em campo, passadas já pouco mais de três décadas desde os primeiros trabalhos realizados nesse rio (e no médio Caquetá-Putumayo), mudou bastante, sendo esse personagem – o antropólogo - já integrado às agências com as quais o grupo tem contato. Não é incomum, no contexto contemporâneo da pesquisa na região dos médios Caquetá e Putumayo, ainda que por vezes apenas ao nível do discurso (discurso corrente, enfatize-se), ser figura não desejada, no mínimo recebida com desconfiança sob acusações como a «levar para longe conhecimento do grupo sem deixar nada em troca». Como analisa comparativamente Oliveira (2004:19) diante de outras situações etnográficas relatadas na atualidade da pesquisa etnológica, apesar de continuarmos oferecendo tabaco e comprando artesanato: «a decisão de aceitar ou não a presença de antropólogos em suas aldeias, porém, já passa por outros fatores e um sistema de cálculo mais elaborado». Voltarei a esse ponto ao final desta seção.

[181] Aprendiz de don Ángel.
[182] Sobrinho de don Ángel.

Mas quem é Ángel Ortiz? Como se apresenta e como é reconhecido pela gente de San Rafael? Don Ángel Ortiz nasceu na década de 1940, sendo um dos filhos, o mais novo, de Benedito Ortiz, cabeça do grupo que fundaria, na década de 1940, o aldeamento que viria a se chamar, após a chegada de missionários capuchinhos uma década depois, San Rafael («Medicina de Deus»).[183] O período de atuação da empresa extrativista do caucho, especificamente a conhecida Casa Arana, tem seu auge com o translado forçado das populações nativas do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo para a margem direita deste rio pouco antes do conflito colombo-peruano de 1932 pela delimitação da fronteira entre os dois países. O Caraparaná e o Igaraparaná ficariam «vazios», conta don Ángel. Após o conflito, progressivamente iniciar-se-ia a re-ocupação do rio, antes habitado apenas em sua parte alta. A família de Benedito Ortiz, do clã *naimeni* («doce»), é uma das primeiras a nele chegar. Don Ángel conta que seu *canasto* (cesto) – imagem corrente utilizada para referir-se ao conhecimento que se vai acumulando ao longo da vida, e em particular no mambeadero - lhe foi sendo transmitido desde muito cedo (por volta dos 12-13 anos), que foi herdado principalmente de seu pai, Benedito Ortiz, mas também de sua avó paterna, Nemência. Com a morte de seu pai, passa a se *sentar* com *Kuegajima*, ancião que vivera em San Rafael e fora afamado pelos bailes que promovia. Sua avó Nemência era filha de *Uruani*, afamada liderança, que detinha o «cesto da guerra», sua especialidade dentro dos conhecimentos do mambeadero, e que vivera rio acima, um «sobrevivente» do tempo do caucho. Fora com *Uruani* que *Kuegajima* se sentara. Além disso, por sua posição política dentro do movimento indígena, representante do cacicado amazônico, viajou muito, especialmente entre o rio Igaraparaná e Letícia, quando «investigou» - termo correntemente usado por don Ángel - mais sobre o «mundo da coca e do tabaco» visitando outros mambeaderos, tanto uitoto, quanto dos demais grupos do Caquetá-Puumayo que também tem esta instituição.

[183] Em Pereira (2005), apresento a chegada dos Ortiz na década de 1940 na quebrada onde erigiriam pequena maloca para cujas cercanías ao longo das décadas novas famílias chegariam conformando o que é hoje o aldeamento de San Rafael, o mais importante do Caraparaná, por concentrarem-se nele o hospital regional e o internato capuchino que reúne crianças do Igaraparaná, Caraparaná e Putumayo.

Reflexões como as de Tonkin (1992) alertam para a necessidade de se pensar criticamente, dentro do trabalho com fontes orais, a idéia de «biografia», de «história de vida», não apenas como retratos de experiências estritamente individuais. «Tenho argumentado», salienta Tonkin (1992:131), «que historiadores estão errados em argumentar que testemunhos vêm de um indivíduo como um universo singular». A este ponto acrescenta (ibid): «sua consciência individual deve ser formada socialmente. É por esta razão que eles podem mentir, esquecer, enquanto indivíduos singulares e também socialmente, como parte de um padrão». Os Comaroff (1992:26), na mesma linha crítica ao exercício biográfico pouco rigoroso, colocam-no como «uma fantasia moderna sobre a sociedade e o indivíduo para a qual todos estão, potencialmente, em controle de seus destinos em um mundo feito por ações de «agentes» autônomos». Perguntado pelo pesquisador sobre a fonte de seu conhecimento, traçando parte de sua genealogia de conhecimento, don Ángel expõe: por um lado, as bases que fundamentam sua autoridade enquanto conhecedor de sua «tradição» (autoridade e linhagem reconhecidas pelos demais «tradicionalistas» do rio);[184] por outro, expõe parte do processo de transmissão de conhecimento entre os Uitoto, conhecimento ligado à origem clânica e às dinâmicas que ordenam as conversas noturnas do mambeadero, espaço público, lugar por excelência de transmissão de saberes (da cosmologia, ao canto, chefia e processos terapêuticos), mas também lugar de condução de decisões políticas e mediações de relações com as agências indígenas e não-indígenas, governamentais e não-governamentais.[185]

[184] No Caraparaná, eram reconhecidos como «tradicionalistas»: don Luccas Agga, de Tercera India; don Gregorio Gaike e don Ángel Ortiz, de San Rafael; e don Jacinto de San Jose.

[185] Uma maneira possível de ler o mambeadero, como o coloca Barth (2000a:75) para as reuniões do conselho pathan seria a de um espaço privilegiado para «disseminar de maneira adequada informações que permitam a manutenção, ao longo do tempo, de um conjunto compartilhado de valores e percepções». Ao mesmo tempo, este pode ser pensado, dentro dos termos de Tambiah (1985:131), como ocupando um «papel de tradicionalização» dentro do desenvolvimento da organização social do grupo e do conhecimento por este manejado. Nesse sentido, enfatiza (ibid:133) que para os envolvidos em um dado ritual é preciso «aprender a aprender». Mambear, tomado em seu sentido amplo, pode envolver um iniciante em uma gama cada vez mais complexa de conhecimentos, condutas e valores, que se iniciam com saberes bem básicos, tais como tostar e saber oferecer e receber a coca dentro de certa etiqueta, de certos preceitos a esta associados.

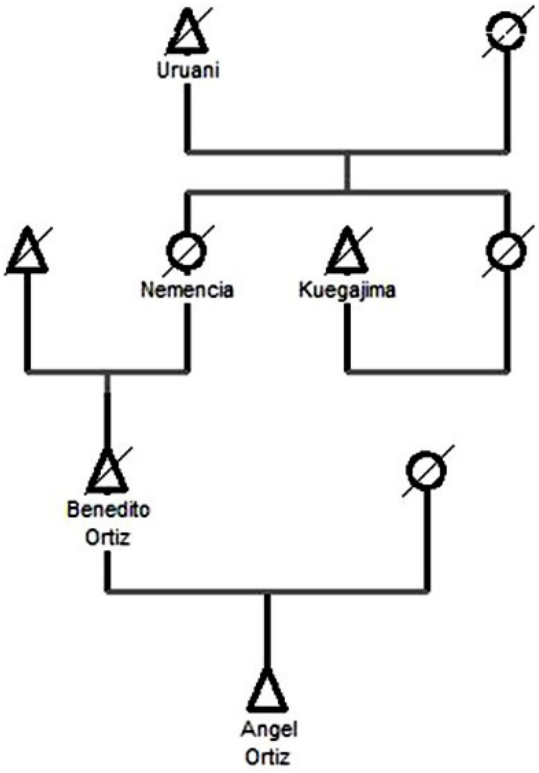


Gráfico de linha de transmissão de conhecimento de don Ángel Ortiz.

Diante desta trajetória de formação, podemos reunir, neste ponto, ao menos duas condições de possibilidade com as quais todo o conhecimento produzido no processo etnográfico esteve articulado, e que «posiciona» (nos termos de Barth, 2000b) a representação da sociedade e da cultura reunidos ao final no formato tese:

> (1) Estamos diante de uma versão do clã *naimenɨ* («inhame doce»). Por ser *naimenɨ*, «tribo que nunca se sentou em dentes», sua palavra é «doce», não é palavra «quente», palavra de guerra. É palavra «tem força para fazer amanhecer, para frutificar, para ensinar». Por isso, no manejo cotidiano das relações, o exercício

político Ángel Ortiz pauta-se ou na conciliação, na busca de consenso diante das tensões por que passa sua gente.[186]

(2) Como líder local, e ao mesmo tempo tendo feito parte do movimento indígena regional, transita por dois modelos políticos com os quais dialoga e através dos quais interpreta e age: um «tradicional», baseado em seu aprendizado das práticas e saberes ligados ao processamento da coca e do tabaco associados com a formação e os processos decisórios de um *iyaɨma* (chefe); outro desenvolvido ao longo do contato com não-índios, que atualmente se configura em um modelo de *cabildos* e associações locais e supra-locais interligadas por federações de representação regional e nacional. Neste último modelo, o ancião trabalhou, entre as décadas de 1980 e 2000. Ao longo desse período, acompanhou e foi protagonista da formação de um movimento indígena amazônico e do campo indigenista contemporâneo na região. Neste período, conviveu com missionários, agentes do estado, representantes de ONGs ambientalistas e de ação social, pesquisadores universitários (antropólogos, lingüistas, geógrafos, biólogos, economistas, historiadores), jornalistas e o público mais amplo. Em suas estratégias e recursos narrativos, o ancião dialoga com este quadro de agências, discursos e saberes, deles fazendo uso para organizar sua fala, de forma a apresentá-la da forma o mais abrangente possível em termos intra e extra-comunidade.

Por fim, antes de concluir esta seção do exercício, devo ainda apresentar, além das relações estabelecidas com Juan Echeverri e don Ángel e o modo como estas foram condicionando os perfis e recortes da pesquisa realizada, as negociaçõe sobre o como «pagaria» pela pesquisa: (a) por ficar na casa de don Ángel, com ele aprendendo, e (b) por ficar em San Rafel. Este foi um dos primeiros assuntos de que tratamos logo que cheguei à sua casa. Com don Ángel, acordamos

[186] Se comparamos sua forma de governaça com a de seu padrinho, don Gregorio Gaike, de clã de «coração quente», conhecido como «violento», portador de «palavra quente», que decide na tensão e na força os procesos decisórios do grupo.

que, uma vez eu não tendo maiores recursos, pagaria como um jovem paga a um avô, a um mambeador: trabalhando em seu roçado e tostando sua coca. Mais tarde, eu me daria conta de que para aqueles que se colocam como «aprendizes» de um conhecedor, dentro das dinâmicas de transmissão de conhecimento do mambeadero, há o «pagamento» pelo que se está aprendendo: pagamento em coca – «ainda que seja uma só colherzinha» -, em tabaco e em trabalho (do plantio e colheita do roçado à tostada e a pilada no mambeadero).[187] Além disso, tive também de negociar contrapartidas também com o *cabildo* local, o que se materializaria, principalmente, no trabalho de produção de um documento bilíngue contendo dois conjuntos narrativos cosmológico-históricos (espécie de cartilha resumindo a cosmologia do grupo), bem como em minha participação na elaboração do «estatuto» do *cabildo* de San Rafael e na feitura de um censo e de um mapa.

Nossa rotina de trabalho seria, basicamente, a seguinte: de segunda à sábado, pelas manhãs, seguíamos para seus roçados, que ficavam em uma pequena quebrada, rio abaixo, na margem esquerda do Caraparaná. Estes seriam os únicos momentos em que teríamos alguma privacidade, nos quais pude especificar e desenvolver alguns dos conhecimentos que ele me passava. Em termos simbólicos, as atividades do roçado eram correlatas às do mambeadero, uma vez que muitos dos nossos trabalhos – por exemplo, limpar, semear, queimar – serviam como imagens[188] para «aconselhar» aos jovens difundindo os princípios da Palavra de Coca e de Tabaco (*jiibina uai dɨona uai*),[189] modo como podia ser chamado o conjunto de conhecimentos reunidos no mambeadero. Além disso, segundo o ancião, o modo como trabalhávamos no roçado era relacionado com as práticas do mambeadero, uma vez que mudavamos constantemente de atividade (limpando tabaco, colhendo mudas, deservando, limpando, plantando, colhendo coca, tabaco e mandioca), de forma a

[187] Para um aprofundamento nas lógicas de relacionamento entre mestres e aprendizes, vide Pereira (2005) e Echeverri & Pereira (2005).

[188] Nos termos de Turner (2008:21), «metáforas-radicais».

[189] «ɨ»: «vocal alta central, se pronuncia colocando la lengua en la posición de u y los labios en posición de i» (Candre & Echeverri, 1993). No restante, os demais fonemas podem ser pronunicados tal qual o espanhol.

sermos «dinâmicos», da mesma forma que quando se falava no mambeadero, sempre se muda de «campo», nunca, ao longo de uma mesma fala, ficando-se em apenas um só tema.

Depois do trabalho no roçado, de volta a San Rafael, chegando sempre no início da noite, já começávamos os trabalhos com a coca. Esse trabalho seria realizado, principalmente, por Hermes, filho de don Ángel, José, seu neto, José, e o «antropólogo brasileiro». No mambeadero, ao longo dos encontros noturnos, se recebia, além dos aprendizes habituais, representantes do cabildo local, de OIMA (Organização Indígena Murui do Amazonas), lideranças do Igaraparaná, representantes de instituições do estado e não-governamentais. Rapidamente me dei conta de que, dadas as condiçõesde de possibilidade em que me encontrava, dificilmente teria o tempo e a situação favoráveis para dar conta do primeiro tema que havia pensado ao aportar em San Rafael: constituir uma etnohistória da ocupação pós-1930 do Caraparaná. Além da rotina de contrapatidas, que praticamente consumia todo o tempo de minha estadia, assim como nos relata Evans-Pritchard (2005) que o gado era um tema central para os Nuer, a bruxaria para os Azande, não era sobre sua história que naquele momento a gente do Caraparaná estava preocupada, não era sobre isso que conversavam, mas sim sobre um tema que chegava de fora e sobre o qual teriam de se posicionar: desenvolvimento. Diante desse quadro, ao final do processo etnográfico em San Rafael, além de uma etnografia da coca e do tabaco (do roçado ao mambeadero) e dos processos de transmissão do conhecimento reunidos pela Palavra de Coca e de Tabaco, a perspectiva que passei a perseguir foi a de relacionar as instâncias rituais com as políticas. Ou dito de outra forma: como a Palavra de Coca e de Tabaco era articulada para interpretar a arena do desenvolvimento que chegava por diversas vias ao Caraparaná? Como a gente de San Rafael, liderada por seu cacique e seu cabildo, tomando a lógica do mambeadero como referencial, propunha um modelo local de gestão baseado em certos pressupostos éticos e certas práticas de construção de consensos?[190]

[190] Vide Pereira, 2005.

Palavra de Coca e de Tabaco como «desenvolvimento»

Um elemento chave de distinção do grupo usualmente conhecido como Uitoto,[191] e dos demais «Povos do Centro»[192] para com os grupos indígenas vizinhos, é o consumo ritual de coca («mambe») e de tabaco («ambil»). Em torno da ingestão do ambil (*yerakɨ*) e do preparado das folhas de coca secas, piladas e peneiradas (*jiibie*), articulam-se e desenvolvem-se modos específicos de preparo das substâncias e de práticas e conceitualizações a estes associadas. Ao fim de cada dia, em lugar específico usualmente conhecido como *mambeadero* - nos dialetos uitoto denominado como *jiibibɨrɨ* (Gasché, 1972:187) -, reunem-se, diariamente, alguns dos homens do grupo para preparar, dividir e consumir coca. Dentro da bibliografia antropológica dedicada aos Uitoto, o consumo da coca é apresentado por Steward (1948:579), em seção intitulada «narcotics and beverages», da seguinte forma: «A coca, cultivada localmente por essas tribos [tribos witoto], é tostada, pulverizada e misturada com cinza de folhas. Comida no lugar da alimentação, produz um efeito de sustentação». De fato, no período em que o *Handbook of South American Indians* é organizado, muito poucos eram os dados advindos de trabalhos de pesquisa de campo intensiva. A coca não substitui a comida, nem tão pouco é «comida» ela mesma. *Mambear* é o termo de uso genérico utilizado para designar tanto o ato de consumo em si (de levar à boca o *mambe*, a coca já preparada, colocando-o em suas laterais, na altura das glândulas salivares, deixando-a dissolver lentamente), quanto todo o conhecimento e regras de conduta à coca associados. Após suas jornadas diárias de trabalho, após já estarem devidamente

[191] Usualmente conhecido como Uitoto (que em língua carib significa «inimigo»), entre as formas de auto-designação dos membros do grupo, estão as de Murui ou Muina-murui, de acordo com suas regiões de origem, respectivamente os rios Caraparaná e Igaraparaná. Este tema aparecerá explicitado no capítulo 5.

[192] Pueblos del Centro é a auto-denominação utilizada pelos grupos indígenas que habitam a região entre os médios rios Caquetá e Putumayo (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miranha, Muinane e Andoque), área oficializada pelo governo colombiano desde 1988 como sendo de propriedade indígena constituindo o resguardo Predio Putumayo. Ainda que sejam lingüísticamente diferentes, partilham elementos culturais que os tornam distintos de grupos indígenas vizinhos. Outra denominação assumida pelos grupos é a de Gente de Ambil (Echeverri, 1997).

alimentados, alguns dos homens reunem-se, no início da noite, para preparar e dividir a coca e para aprender o conjunto de conhecimentos ao qual don Ángel Ortiz chamava de *jiibina uai dɨona uai*, Palavra de Coca e de Tabaco. *Uai* é traduzível por «palavra verdadeira, palavra certa» (Preuss, 1994). Em espanhol, o ancião também denominava a esse conjunto de conhecimentos como «Doutrina Verdadeira»: «é como um estatuto, por que é parte da lei. É um critério, uma disciplina». De fato, do ponto de vista de um *tradicionalista* como don Ángel, trata-se de uma palavra enunciada com fins de formação de forte cunho ético-moral.

Mambeadero da casa de don Ángel Ortiz, ali presente desde a fundação de San Rafael, no final da década de 1930. Sentados, Hermes Ortiz, filho de Don Ángel, com seus dois filhos (02/2000).

Apesar da relevância dos saberes e práticas ligados à coca e ao tabaco no dia a dia dos grupos indígenas habitantes do interflúvio Caquetá-Putumayo, quando iniciei minha pesquisa, poucos eram os investimentos de fôlego no seu estudo e na sistematização e apresentação de dados. Em termos concretos, *mambear* significa ficar

sentado longas horas no mambeadero, todas as noites, imóvel, escutando as palavras de um ancião, ritualmente conhecido como um *nimaɨrama*, mas corriqueiramente denominado, simplesmente, «dono de mambeadero», conhecedor da Palavra deixada pelo Criador, *Moo Buinaima*. Significa também participar em alguns dos momentos de processamento da coca e do tabaco, seja plantando-as, seja colhendo-as e transformando-as para seu consumo. Mas como já salientei, o mambeadero é também instituição política, que divide com o *cabildo* a responsabilbidade diante dos processos decisórios que envolvem aldeamentos e associações de representação. É o lugar de onde um cacique legisla fazendo uso da Palavra de Coca e de Tabaco como canal e idioma de comunicação no manejo político das relações sociais. Ao longo dos anos de 2000-2001, não raro asssiti à reuniões decisórias (dos trabalhos coletivos nos roçados, à festas e questões mais amplas ultrapassando o aldeamento) envolvendo índios e não-índios nesse espaço de formalismo e etiqueta. Se já estava claro, dadas as condições de possibilidade em que me encontrava, com trabalhos de segunda a sábado nos roçados de Ángel Ortiz e depois em seu mambeadero, que parte de minha etnografia daria conta dos processos materiais e simbólicos envolvendo a coca e o tabaco, ao longo dessas reuniões foi ficando claro outro eixo etnográfico: as discussões sobre modelo de desenvolvimento. Considerando as demandas locais, e mesmo supra-locais (já que a Constituição de 1991 rezava sobre a articulação dos «usos e costumes» indígenas para fins de gestão territorial e política), como perfilar uma proposta de desenvolvimento que estive de acordo, em especial, com os pressupostos da Palavra de Coca e de Tabaco? Neste ponto, começava a se configurar o que seria o tema central da tese: qual modelo de desenvolvimento foi gerado, tomado o jogo relacional que envolveu índios e não-índios? Este não é o momento para retomar essa discussão, mas aponto apenas que diante da demanda de agências externas (que em três meses, baseado no modelo de planejamento trifásico *diagnóstico-projeto-resolução*, esperava abarcar todas as 5 «comunidades» do rio em um só projeto geral), don Ángel e os seus resolvem começar por onde sempre se começa no *mambeadero*: narrando. No caso, narrando a trajetória de sua gente, desde a saída de *komemafo*, até o período dos primeiros homens, passando pelo dilúvio, a chegada da segunda geração, a aquisição da Palavra de Coca e de Tabaco, até os massacres do caucho e o

período de reorganização ao longo do século XX. Tudo isso, dizia o ancião: «para que se possa organizar todos os trabalhos que se queira fazer, para que se saiba como estamos e porque estamos assim». No fundo, sua preocupação central, preocupação de mambeador, de dono de mambeadero, era com o que chamava de «conformação do homem índio», para que seja ético, não importando em qual tarefa esteja envolvido.

Deste modo, portanto, enquanto a equipe que visitava o Caraparaná (formada por representantes da Organização Indígena Murui do Amazonas e da Organização Nacional Indígena da Colômbia e de um técnico não índio) circulava pelos aldeamentos do rio com um conjunto de questionários tendo ao modelo *reunião participativa* como situação de comunicação; no mambeadero, don Ángel, seus aprendizes, membros do cabildo local e outros anciões recordavam e começavam a narrar um conjunto extenso e complexo de narrativas a que denominavam de sua «história», desde seu «nascimento» até a contemporaneidade.

Considerações finais

Quando cheguei em San Rafael, pensava em concentrar-me especificamente na constituição de uma história (uma etno-história) do povoamento do rio Caraparaná a partir dos anos 1930, fim da atuação das empresas do caucho, pouca atenção inicial sendo dada ao caráter ritual dos Uitoto-murui e ao mambeadero enquanto instituição. Dadas as condições de possibilidade experienciadas, novos rumos foram tomados. Uma das tendências de aproximação à realidade sócio-histórica amazônica desenvolvida nas últimas três décadas tem sido a que Pineda (1989), para o caso colombiano, e Oliveira (1999), para o brasileiro, classificam como uma «antropologia histórica». Neste contexto, maior atenção vem sendo dada ao caráter construtivista e posicionado da cultura e das formas de organização social, bem como às conseqüências da prática investigativa para os resultados a que temos chegado. No dia a dia do exercício etnográfico, como vimos, em seus diversos planos dialógicos (mais centralmente nas relações entre um antropólogo e um intelectual indígena), os caminhos da pesquisa foram sendo reformulados dentro das relações que foram sendo construídas, dentro dos dados que foram sendo

produzidos e organizados. Modelos de relação e representação foram sendo negociados, e uma imagem, mais ou menos nítida (que ganha maior nididez quando narrada), foi sendo decantada de qual trabalho estávamos fazendo e de quem eram os Uitoto, morfológica e simbolicamente, de onde vinham, para onde apontavam. Certa vez, quando já havíamos construído alguma confiança, don Ángel me diria, jocosamente: «vocês antropólogos só pensam em coisas velhas. Só querem saber como éramos, como estávamos. Raramente nos perguntam: como estamos? O que queremos»? Neste ponto do processo de trabalho, tanto vislumbramos qual representação o ancião tinha da nossa disciplina, quanto o seu projeto de representação fica bem claro.

Como tentei demonstrar, ainda que muito resumida e esquematicamente, cálculos de diversas ordens foram feitos, pelo ancião e pelo aprendiz de antropólogo, cálculos baseados em suas respectivas trajetórias e experiências e, especialmente, nos respectivos campos e dinâmicas intelectuais a que cada um pertencia: a Antropologia e a Palavra de Coca e de Tabaco. No jogo de reconhecimentos, tensões, mas de busca de consensos, cada ator alcançou parte do que buscava: conhecimento e reconhecimento. Dado o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, como nos lembra Oliveira (2004:22), se constituiu «um processo de comunicação» do qual uma imagem do que seja a antropologia e uma imagem do que seja o mambeadero são resultantes. Mas para além dos contextos locais de investigação representados, retomo agora o início deste trabalho, relacionando os adventos experenciados pelo antropólogo em formação e a gente de San Rafael com as mudanças políticas e metodológicas que vem ocorrendo na disciplina (e alhures), com a busca de alternativas, tanto por antropólogos, quanto por indígenas, para a continuidade dos trabalhos de investigação. Diante dessa busca, poderíamos tomar das palavras de Bachelard (1996:19) - intentando sair um pouco do âmbito de como a disciplina antropológica vê a si mesma - quando este enfatiza que «um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado». Ao final, pensar que, assim como as *culturas*, as *sociedades*, as formas de *organização social*, também o conhecimento antropológico é suscetível ao tempo, é reelaborado diante das relações sociais, é disputado e polido diante da imprevisibilidade do encontro etnográfico.

San Rafael, mambeadero, 21/02/2000. Sobre um dos bancos estão dois gravadores, o do pesquisador e o de Don Ángel. Os dois potes, da esquerda para a direita, são de coca e de tabaco. Don Ángel, na rede que lhe dei de presente logo que cheguei, procura em livro sobre a reconquista indígena do *Resguardo* Predio Putumayo detalhes cronológicos a partir de pergunta que lhe coloquei.

Bibliografía

Almeida, Alfredo Wagner Berno de. «Considerações Preliminares» e «As Fontes», em *Revolta e Conciliação. Um estudo sobre a trajetória intelectual de Jorge Amado*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1978.

Atkinson, Paul. The Ethnographic Imagination, London, Routledge and Kegan, 1990. Bachelard, Gastón, A formação do espírito científico, RJ, Contraponto, 1996.Barnes, J. A., «Redes Sociais e Processo Político», em Feldmann-Bianco, B. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, SP, Global, 1987.Barth, Fredrik, «Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos», em *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, RJ, Contra Capa Livraria, 2000a.Barth, Fredrik, «Análise da cultura nas sociedades complexas», em Barth, F. *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*, RJ: Contra Capa, 2000b.

Bourdieu, Pierre. «Campo intelectual e projeto criador», em Pouillon, J. *Problemas do Estruturalismo*, RJ, Zahar Editores, 1968.

Bourdieu, Pierre, «A ilusão biográfica», em Ferreira, M. de M. & Amado, J. (orgs.). *Usos e abusos da história oral*, RJ, FGV, 1998.

Bourdieu, Pierre, «Introdução a uma sociología reflexiva», em: *O Poder Simbólico*, RJ, Bertrand, 1998.

Bourdieu, Pierre, *Esboço de auto-análise*, SP, Cia das Letras, 2005.

Bruner, E, «Ethnography as narrative», em: Turner, V. & Bruner, E. *The Anthropology of Experience*, Chicago, University of Illinois Press, 1986.

Candre K., Hipólito & Echeverri, Juan Alvaro. *Tabaco Frio, Coca Dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la Tribu Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*, Bogotá, Colcultura, 1993.

Clifford, James, «Sobre a autoridade etnográfica» Em: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*, RJ, UFRJ, 1998a.

Clifford, James, «Poder e diálogo: a iniciação de Marcel Griaule», em *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*, RJ, UFRJ, 1998b.

Comaroff, John & Comaroff, Jean, «Ethnography and the Historical Imagination», em *Ethnography and the Historical Imagination,* Westview Press, 1992.

Dirks, Nicholas, «Introduction: Colonialism and Culture», em Dirks, Nicholas (org.). *Colonialism and Culture*, Michigan, The University of Michigan Press, 1992.

Echeverri, Juan & Pereira, Edmundo, «Mambear coca não é pintar a boca de verde: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica», em Labate, B. & Goulart. S. (ogrs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*, Campinas, Mercado das Letras, FAPESP, 2005.
Echeverri, Juan Alvaro. *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History and Orality in the Colombian Amazon*. Tese de Doutorado, New School for Social Research, fevereiro, 1997.
Evans-Pritchard, E. E., «Some recollections on fieldwork in the twenties», *Anthropological Quartely*, 46 (4), 1973.
Evans-Pritchard, E. E., *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande,* RJ, Jorge Zahar Editor, 2005.
Fabian, Johannes, Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York, Columbia University Press, 1983.
Faria, Luiz de Castro, *Oliveira Viana. De Saquarema à Alameda São Boaventura, 41 – Niteroi*, RJ, Relume Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
Gluckman, Max, «Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna», em Feldmann-Bianco, B. (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*, SP, Global, 1987.
Hymes, Dell, «The Ethnography of Speaking», em Fishman, J. (org.) *Readings in the Sociology of Language*. Netherlands, Mouton, 1970.
Kuper, Adam, «Introduction», em: Kuper, A. (Ed.). *Conceptualizing society,* London, Routledge, 1992.
Kuper, Adam, A reinvenção da Sociedade Primitiva, PE, UFPE, 2008.
Kuper, Adam, Antropólogos e Antropología, RJ, Francisco Alves, 1978.
Kuper, Adam, Cultura, a visão do antropólogos, SP, EDUSC, 2002.
Landé, C. «Introduction: the dyadic basis of clientelism», em Schmidt, S & Guasti, L & Landé, C. & Scott, J. (eds.) *Friends, followers and factions. A reader in political clientelism*, Berkeley, University of California Press, 1977.
Lima, Antonio Carlos de Souza. «Introdução» e «As traduções da Obra de Max Weber no Brasil. Elementos para Reflexão» em: Lima, A. C. de S. (Org.) *Traduções e Tradições: Uma Santíssima Trindade? A inserção das Obras de Durkheim, Marx e Weber no Brasil*. Antropologia Social, Comunicações do PPGAS, Museu Nacional/ UFRJ, 1994.
Malinowski, Bronislaw, Os Argonautas do Pacífico Occidental, RJ, Abril Cultural, 1978a.
Malinowski, Bronislaw, Coral gardens and their magic (v.2), New York, Dover Publications, 1978b.

Mauss, Marcel, Manuel d'Ethnographie, Paris, Petite Bibliothéque Payot, 1967.
Mitchell, J. Clyde. The Kalela Dance. Aspects oF social relations among urbam africans in rthern Rhodesia, Manchester University Press, 1959.
Oliveira, João Pacheco de, «O idioma da intolerância: situação etnográfica, comunidades de comunicação e definições de realidade». *Amazônia em cadernos*, 5, 1999.
Oliveira, João Pacheco de, «Pluralizando tradições etnográfica: sobre um certo mal-estar na antropologia», em Langdon, Esther Jean & Garnelo, Luiza (Orgs.) *Saúde dos Povos Indígena. Reflexões sobre antropologia participativa*, Conta Capa/ABA, 2004.
Oliveira, João Pacheco de, Ensaios em antropologia histórica, RJ, UFRJ, 1999.
Oliveira, Roberto Cardoso de. «O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever», em *O trabalho do antropólogo*, SP, Unesp, 2006.
Pels. Peter & Salemink, Oscar, «Introduction: Five theses on ethnographiy as Colonial Practice». *History and Anthropology*, 8, 1994.
Pels. Peter & Salemink, Oscar, «Introduction. Locating the colonial subjects of Anthropology» em Pels, P. & Salemink, O. (orgs.) *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*, The University of Michigan Press, 2000.
Pereira, Edmundo, «Trabalho de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear com Don Ángel Ortiz», em Franky, C. & Zárate, C. (orgs.) *Imani mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*, Colombia, Unal, 2001.
Pereira, Edmundo, *Nɨmaira urukɨ yetara urukɨ: essa é minha luta. Ritual e Política entre os Uitoto-murui, rio carparaná, Amazônia colombiana.* Tese de doutoramento. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2005.
Pereira, Edmundo, *Reorganização social no Noroeste do Amazonas: elementos sobre os casos Uitoto, Bora e Ticuna*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1999.
Pineda, Roberto. «Estado y perpsctivas de la Investigación Historica y Etnohistorica de la Colombia Amazónica en *Revista de Antropologia*, V(1-2):7-65, 1989.
Rappaport, Joanne & Dover, Robert. «The construction of diference by native legislators: assessing the impact of the colombian constitution of 1991». *The journal of latin american studies*, 1(2), 1996.
Stocking Jr., G. «Colonial Situation», em Stocking, G. (Ed.) *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnografhic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.

Stocking Jr., G.,»Maclay, Kubary, Malinowski. Archetypes of the Dreamtime of Anthropology», em *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnografhic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991b.

Stocking Jr., G., Observers observed: essays on ethnographic fieldwork, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983.

Tambiah, S. Culture, Thought, and Social Action, Harvard, Harvard University Press, 1985.

Tonkin, Elizabeth. Narrating our pasts. The social construction of oral history,Cambridge University Press, 1992.

Turner, V. «Dewey, Dilthey, and Drama: An essay in the anthropology of experience», em Turner, V. & Bruner, (Eds.), *The Anthropology of Experience,* Chicago, Illinois Press, 1986.

Turner, V. «Dramas sociais e metáforas rituais», em *Dramas, campos e metáforas,* RJ, EdUFF, 2008.

Los caminos de la investigación. Acerca de verdades y utopías

Liliana Tamagno, Julia Gómez, Carolina Andrea Maidana

Introducción

En el presente trabajo se profundiza -a la luz de nuevos momentos en la relación investigador/investigado- el análisis de los presupuestos epistemológicos que nos permitieron definir lo que denominamos como *construcción de conocimiento conjunto*, al reflexionar sobre la significación de las presencias del otro, del investigado, del nativo, en el acto de producir conocimiento. Dichas reflexiones son proyectadas al análisis de las transformaciones que experimentamos quienes producimos conocimiento. Transformaciones que el modo clásico de hacer ciencia -el que recomienda neutralizar la subjetividad, el que supone que ésta y sobre todo las emociones, obstaculizan la posibilidad de construir un conocimiento riguroso, el que supone guardar distancia- formalmente pretende desconocer. Para ello se ponen en tensión conceptos tales como los de objetividad, subjetividad, trayectoria y verdad. Se reflexiona además sobre las implicancias políticas de una investigación que ha estado constantemente animada por la preocupación respecto de las condiciones de desigualdad en las que la diversidad analizada se desarrolla.

Palabras clave

Objetividad – subjetividad – compromiso

Momentos en la relación investigador/investigado

La investigación se inició en el año 1986 (Tamagno, 1986) cuando una de las autoras se contactó con un conjunto de familias toba (qom) que se encontraban nucleadas en Villa IAPI[193]. Dichas familias plantearon que «no querían ser investigadas» dado que habían «pasado muchos antropólogos por allí». Ante la imposibilidad de usar el grabador aún en situaciones en que previamente se acordaba la importancia de realizar el registro con este tipo de herramienta, se estableció una modalidad de trabajo basada en la «visita» y el diálogo, tal cual queda explicitado en los avances de una investigación que se continúa hasta la fecha (Tamagno 2001, 2003, 2009).

El reconocimiento de que los planteos de la gente toba eran fundados -dada la relación de asimetría que históricamente y desde la expansión colonial signó el trabajo antropológico-, condujo no sólo a aceptar las condiciones planteadas, sino a la necesidad de desarrollar una investigación que revisara, sin solución de continuidad esta asimetría estructural; algo que, sin duda, condicionó fuertemente el modo a través del cual se fue construyendo el objeto de investigación (Bourdieu y otros, 1975).

En lugar de centrar la investigación en cierto tipo de preguntas que los antropólogos harían a los «informantes» para comenzar a conocerlos, se puso el acento en los interrogantes que despertaba la presencia de estas familias que, a pesar de estar a más de mil kilómetros de los lugares de origen y en la periferia de Buenos Aires -una ciudad que se pensaba y era pensada como una capital casi europea-, se reconocían como «qom» (tobas) e insistían en «luchar para tener un pedacito de tierra en la ciudad, para vivir todos juntos y no perder la lengua y la cultura». La explicitación de estos interrogantes interesó a la gente toba y así, cuando un conjunto de familias logró el objetivo de obtener lotes para la autoconstrucción comunitaria de sus viviendas en la periferia de la ciudad de La Plata[194], aceptaron la propuesta de hacer el seguimiento de dicho plan, registrando en audio y video el desarrollo del mismo.

[193] Villa de emergencia de la localidad de Bernal, partido de Quilmes; uno de los 24 partidos que junto a la ciudad de Buenos Aires constituyen el denominado Gran Buenos Aires (INDEC, 2003).
[194] Capital de la provincia de Buenos Aires.

El plan de autoconstrucción posibilitó a las familias toba las condiciones materiales para que lo comunitario se expresara, y constituyó para los antropólogos -formados en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo- una «cuasi situación experimental», que condujo a preguntarse qué lograrían dichas familias ante esta posibilidad, cómo enfrentarían el desafío y cuáles serían los alcances de la realización. El trabajo de investigación se fundó entonces en una «objetivación participante» en términos de Bourdieu y otros (*op. cit.*) y el conocimiento fue siendo construido en el compartir un sinnúmero de situaciones muchas de ellas imposibles de prever con anticipación.

Cuando las viviendas estuvieron construidas, aparecieron otros proyectos que indicaron la significativa fuerza de lo comunitario y dieron sentido a las palabras expresadas por el líder que condujo el proceso de autoconstrucción cuando le preguntaron cómo seguirían y él contestó «nuestra visión es muy lejana». El soñar despiertos y la utopía en términos de Barabas (2000) se constituyeron en el aporte teórico que junto con una profunda reflexión sobre la identidad, la etnicidad y los límites étnicos, condujeron a pensar la etnicidad como política (Bartolomé, 1997) y a andar el camino de la construcción de una «antropología de las presencias» que se apartara de la «antropología de las pérdidas» (Pacheco de Oliveira, 1999).

Los antropólogos encontrábamos en diálogo con estos autores el sustento teórico para desarrollar un trabajo etnográfico que muchas veces fue incluso criticado por «estar ganado por la emotividad» o por «estar sesgado políticamente». Lo que en un principio estaba signado por la necesidad de quebrar la clásica dicotomía investigador/investigado se fue convirtiendo en lo que denominamos «construcción conjunta de conocimiento», incorporando a este proceso las propias reflexiones de la gente toba que surgían en el diálogo. De aquí en más toda la producción de conocimiento estuvo guiada por una preocupación constante no sólo por los aspectos que hacían a la etnicidad en el medio urbano sino por todas las situaciones que implicaba el hecho de ser indígena y ser pobre en la ciudad.

Que hoy presentemos un trabajo donde indígenas y antropólogos somos coautores obedece a lo anteriormente expuesto y es el resultado de una trayectoria que implicó momentos de participación conjunta en diversas actividades académicas, la diagramación y el desarrollo conjunto

de proyectos de investigación/extensión y la participación en coautoría en diversas publicaciones científicas; para nombrar sólo algunos:

El 12 de octubre de 1991, realizamos en la Escuela de Trabajo Social un panel conmemorativo. Para nosotros, antropólogos e indígenas, el desarrollo de esta actividad constituyó un momento significativo dado que propusimos un espacio de participación activa convocando a la reflexión crítica sobre el V Centenario.

En 1992 asistimos a la Catedral de Quilmes donde Rigoberta Menchú dio una conferencia junto al Obispo Novak, la emoción nos embargó por igual escuchando el relato de Rigoberta, símbolo de los pueblos indígenas latinoamericanos.

En 1994, en el marco de un proyecto de extensión universitaria[195] otorgado por la Secretaría de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), editamos el video «Ntaunaq Nam Qom. Indígenas en la ciudad» donde aparece registrado el proceso de autoconstrucción de las viviendas. El impacto que en su momento generó el mismo, que comienza con el líder mayor de la asociación hablando en la lengua qom, fue marcado incluso por los integrantes de la Cátedra de Video Comunitario de la Facultad de Bellas Artes, quienes destacaron la significación de esta escena en tanto recurso, algo que nosotros habíamos pensado sólo desde la necesidad de dar cuenta de la vigencia de la lengua. Ese mismo año participamos conjuntamente en el panel «Etnicidad y política» en el Congreso Argentino de Antropología Social que fue celebrado en Olavarría, provincia de Buenos Aires.

En 1995 participamos en el encuentro de mujeres que se realizara en la provincia de Jujuy. Allí no sólo intervinimos conjuntamente en los acalorados debates, sino que compartimos como espectadores el unipersonal de Luisa Calcumil «Mirarse en su propia sombra». La emoción hizo que surgieran anécdotas personales que hacen a la historia y la memoria de las compañeras tobas, y que difícilmente hubieran surgido en una situación «normal» de entrevista.

[195] «Los tobas del barrio las malvinas: su proyección a nivel regional»

En 1997 participamos como expositores en las Jornadas «Construcción de la identidad étnica. Una comparación Argentina-Brasil» celebradas en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe. Allí y al calor del debate académico -dado que se nos cuestionó fuertemente uno de los conceptos acuñados[196]- se generó un espacio fructífero para los intercambios con la gente toba de Rosario, su situación y sus demandas. Ese mismo año participamos de una Mesa de Trabajo, en el contexto del Congreso Argentino de Antropología Social, y de un panel constituido sólo por representantes indígenas vinculados a trabajos antropológicos de investigación/extensión que tuvo como comentarista al Profesor Joao Pacheco de Oliveira. La presencia de referentes indígenas en el debate académico no era frecuente a punto tal que fue públicamente criticada por un joven antropólogo quien dijo que se «estaba rompiendo el contrato académico». Los comentarios sobre la exposición de los resultados de la mesa y el panel en el cierre del Congreso fueron señalados a su vez por algunos antropólogos, como «demasiado emotivos para ser académicos».

En 1998 participamos del XXII Encuentro de mujeres realizado en Resistencia. En noviembre de ese año invitamos a Don Silvano Sánchez, referente qom del Chaco, para que dictara una conferencia a los alumnos de la Cátedra de Antropología Sociocultural I y presentara su libro «Memoria sin tiempo». También participamos, en el mismo año y en forma conjunta del Encuentro de Jóvenes de la Iglesia Evangélica Unida que se realiza anualmente en el Barrio Toba de Resistencia y del Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Arquitectura (ELEA), celebrado en la ciudad de La Plata, organizando un taller en el barrio Malvinas centrado en la experiencia de autoconstrucción de viviendas de la Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom. En la inauguración de este evento se dio otro momento sumamente emotivo en torno a la actuación en el Teatro del Lago del conjunto toba Chelalapi. Así mismo, en 1998, viajamos a Rosario para presentar en las Octavas Jornadas de video antropológico el trabajo realizado en 1994, allí el relato de un antropólogo

[196] En ese espacio de debate expresamos que el concepto de «comunidad» con el que habíamos comenzamos nuestro trabajo había dejado de ser operativo debido a las expectativas que el mismo suponía respecto de homogeneidad interna y formas de liderazgo. Seguimos sosteniendo dicha postura y las últimas discusiones en torno al concepto aparecen en el articulo Tamagno 2010

sobre un hecho de violencia acaecido en Brasilia despertó en la compañera toba con la que compartimos el evento un relato también signado por la violencia. Nuevamente el hecho de compartir una actividad daba lugar a un testimonio sumamente impregando de dolor, que raramente se hubiera dado en una situación «normal» de investigación.

En el año 2000 elaboramos un póster «La Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam qom una expresión de la identidad étnica en la ciudad, La Plata, Buenos Aires, Argentina» (Tamagno y otros, 2000), que fue presentado en el VI Congreso Argentino de Antropología Social celebrado en la ciudad de Mar del Plata, provincia de Buenos Aires. Ese mismo año participamos de un taller de reflexión, organizado por el Área de estudios Interdisciplinarios en Educación Aborigen (AEIEA) del Departamento de Educación de la Universidad Nacional de Luján, orientado a mejorar la calidad de la educación que reciben los niños toba de la provincia de Buenos Aires. Experiencia que recogimos en un trabajo realizado en coautoría[197] y publicado en el libro «Cuestiones de lingüística general, hispánica y aplicada» (2004) compilado por Gustavo Sólis Fonseca y editado en la ciudad de Lima, Perú, por el Fondo editorial de la UNMSM.

En el año 2001 realizamos conjuntamente la presentación del libro «*NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*». En este mismo año participamos del Acto de restitución de los restos del Cacique Ranquel Panquitruz realizado en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

En el año 2003 realizamos el audiovisual «*LO ONATAQ NA QOM LLALPI. Trabajo de los hijos de los tobas*»; que fue presentado en el marco del XVI Simposio Internacional de Literaturas Indígenas Latinoamericanas en Buenos Aires.

En el año 2004 realizamos el trabajo «Respuestas de los tobas a la expansión del capital y el trabajo», que presentamos conjuntamente en el Simposio «A cien años del informe Biallet Massé» en la Universidad Nacional de Jujuy.

[197] «Reflexiones para una propuesta educativa para las comunidades Toba migrantes de la provincia de Buenos Aires-Argentina».

En el 2005 asistimos a la celebración de los 50 años de la Iglesia Evangélica Unida en la localidad de Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco.

En el año 2006 acompañamos el «Curso de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para jóvenes indígenas»[198]

A principios del 2007 compartimos semanalmente el espacio del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, donde antropólogos y jóvenes qom realizamos tareas de sistematización y producción de materiales. En julio de dicho año, en el marco de un proyecto de investigación subsidiado por la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC) [199], viajamos al Chaco y recorrimos las localidades de origen; actividad que compartimos luego con gente indígena qom de la ciudad de Rosario a quienes invitamos a una jornada de trabajo a fines de 2007. Este mismo año, una referente qom de Rosario fue especialmente invitada por nosotros para ofrecer una charla a alumnos de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo.

Durante 2008 y 2009 acompañamos el «Proyecto de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación para Jóvenes Toba-Qom»[200]

[198] Curso que formaba parte de un proyecto más amplio, el de «Capacitación en Tecnologías de la Información y la Comunicación para Jóvenes Mapuches», que financiado por el Instituto de Conectividad de las Américas (Canadá), contó con la participación del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de la Secretaría de Cultura de la Nación, el Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación y el Servicio Universitario Mundial; así como también de otras instituciones, entre ellas la Universidad Nacional de La Plata.

[199] «Jóvenes, memoria e identidad, presente y futuro. Contribuciones desde la Antropología al tratamiento de lo colectivo/comunitario con especial énfasis en la Provincia de Buenos Aires».

[200] Financiado por el Proyecto de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), contó con la Secretaría de Cultura de la Nación como organismo nacional de ejecución y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) como entidad encargada de su implementación; siendo comunidades indígenas, universidades, organizaciones sociales y escuelas activos participantes del mismo.

A modo de reflexión final

La participación en la producción de conocimiento conjunto implicó que en un sinnúmero de momentos se nos dificulte, tal cual sucede en este trabajo, la posibilidad de hablar de un «nosotros» y de un «ellos» tan caro al relato propio del proceder antropológico; esto incluso asumiendo -tal cual plantea de modo interesante Rodríguez Brandao (1986)- que la labor académica es de los académicos y que desarrollarla no implica necesariamente reproducir la relación desigual entre investigador/investigado. La necesidad de plasmar lo realizado en un texto escrito y en autoría compartida nos hace conscientes a nosotros antropólogos de las limitaciones del lenguaje académico y nos hace conscientes a nosotros indígenas de que el trabajo entre antropólogos e indígenas, cuando se hace en simetría, con compromiso y emocionándonos juntos tiene el valor de una producción que va en el sentido de la verdad en términos de Shaff (1974), ya que supera la duda existencial antropológica fundada en las lentes distorsionadoras de los antropólogos que para algunos invalidarían incluso la posibilidad de producir conocimiento mas allá de la etnociencia. Verdad, entendemos en términos del mencionado autor, no como relativa, pues esto sería caer en la esterilidad del relativismo, sino como parcial, en el sentido una aproximación realizada teniendo en cuenta los cánones de lo académico y las explicitaciones necesarias para que la misma pueda ser controlada por quien lo desee.

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia, Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México, Quito, Abya-Yala, 2000.

Bartolomé, Miguel, Gente de Costumbre y Gente de razón, México, Siglo XXI – Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

Bourdieu, Pierre, Chamboredon JC y Passeron JC, El Oficio del sociólogo, España, Siglo XXI, 1975.

Ibáñez Caselli, María Amalia; Alaniz, Marcela; Gómez, Julia; Fernández, T; Fernández, E; Rojas, A; Alegre, T y Medina, Lucio, «Reflexiones para una propuesta educativa para las comunidades Toba migrantes de la provincia de Buenos Aires-Argentina», en Solís Fonseca, Gustavo (comp.) *Cuestiones de lingüística general, hispánica y aplicada,* Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), 2004.

INDEC, ¿Qué es el Gran Buenos Aires?, Buenos Aires, Ministerio de Economía y Producción, Secretaría de Política Económica, Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2003.

Pacheco de Oliveira, João, A viagem da volta. Etnicidades, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.

Rodrigues Brandao, C, «Encuentro de instituciones uruguayas con Carlos Rodrigues Brandao» en O. Fals Borda y C. Rodrigues Brandao, *Investigación Participativa*, Montevideo, Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental, 1986. Pp. 31-48.

Schaff, Adam, *Historia y verdad*, España, Editorial Enlace/Grijalbo, 1974.

Tamagno, Liliana, «Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social» en *Actas II Congreso de Antropología Social*, Buenos Aires, 1986.

Tamagno, Liliana, NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía, La Plata, Editorial Al Margen, 2001.

Tamagno, Liliana, «Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina» en *Revista CAMPOS*, Paraná, Universidad de Paraná, 2003.

Tamagno, Liliana, (Coordinadora), Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009.

Tamagno, Liliana, Gutiérrez, Ana, Maidana, Carolina, Gómez, Julia, Puntano, María, Rossi, Eufracia y Canciano Rogelio, «La Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom una expresión de la identidad étnica en la ciudad de La Plata Pcia de Buenos Aires» (Póster), en *Memorias VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Mar del Plata, 2000.

La participación del "otro" en los procesos de investigación y construcción del objeto de estudio

María Amalia Ibáñez Caselli

En los últimos años, la práctica antropológica ha sido objeto de diversos cuestionamientos generados tanto en el ámbito académico como entre los actores sociales que han sido, durante mucho tiempo, su objeto de estudio. Por un lado, se han hecho frecuentes los debates metodológicos y políticos de la ciencia antropológica evidenciándose una tendencia hacia el análisis epistemológico de los textos antropológicos. Esta corriente nacida en el contexto del postmodernismo especialmente en los Estados Unidos de América ha puesto en duda la producción etnográfica. Ha cuestionado, por ejemplo, cuán fidedigna puede ser la información presentada por los etnógrafos o a quién le pertenece la voz que aparece en el relato etnográfico. De esta manera, esta postura ha exaltado las posibles múltiples interferencias de la subjetividad del investigador en las descripciones etnográficas. Y es debido a estos señalamientos que algunos seguidores de esta corriente han orientado su trabajo en hacer «etnografías de la narrativa antropológica».

Por otro lado, tenemos la postura de los «otros» que constituyen el objeto de estudio de muchos antropólogos. Quienes trabajamos con pueblos indígenas sabemos que cada vez son más los casos en que se nos cuestiona nuestra práctica en el sentido de que el antropólogo (o el científico social, en general) llega a la comunidad, toma el conocimiento y los saberes que por años le han pertenecido y se los apropia. Hace su tesis, su artículo o su libro, y la información obtenida nunca es devuelta a la comunidad y, lo que es más, el científico social nunca

más regresa a la comunidad. Además, cuando «el otro» tiene acceso a la publicación del antropólogo dice: «eso que está ahí no es cierto» o «no es así»... no se ve reflejado en ese relato.

El objetivo de este trabajo es presentar algunas de las reflexiones surgidas en el proceso de investigación (Ibáñez Caselli 2008) realizado tanto con familias tobas o qom[201] del Chaco y migrantes en la ciudad de La Plata (Provincia de Buenos Aires, Argentina) como con familias p'urepechas del pueblo San Isidro en Michoacán, México, sobre el quehacer antropológico. Estas reflexiones se enmarcan, además, en el contexto de las actuales demandas de los pueblos indígenas que plantean que ellos tienen el derecho de ser los protagonistas de su propia historia y escribirla, las discusiones sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y, en especial, el de la propiedad intelectual y el rol del antropólogo.

De la «ilusión» a la «realidad»

Cuando era estudiante de la carrera de antropología tenía la ilusión de conocer y entender acerca de la vida de las culturas tan distantes epistemológicamente hablando, pero tan cercanas espacialmente. Comprender sus costumbres y modos de pensar, sentir y actuar; como así también sus relaciones con la sociedad nacional. El trabajo de campo etnográfico se presentaba como la herramienta metodológica más acertada para lograr este fin. Las etnografías clásicas junto con los manuales y guías etnográficos nos daban las recetas de cómo llevarlo a cabo. Así, ahondábamos en la Introducción a la Etnografía de M. Mauss; la introducción a Los argonautas del Pacífico Sur de B. Malinowski; la Guía de Murdock[202]; las diferentes etnografías hechas

[201] Qom o nam qom es el nombre con el que se autodenominan a sí mismos y significa «nosotros la gente»; en tanto que toba es el nombre con el que sus vecinos guaraníes llamaban a los qom y que significa «aquellos que tienen la frente grande» –posiblemente por la práctica antigua que tenían los hombres de rasurarse la cabeza hasta la mitad del cráneo-; por esta razón han sido conocidos también en las crónicas con el nombre de «frentones». Si bien toba es el nombre más difundido y con el que se los conoce más en la literatura antropológica, el vocablo qom está siendo usado por los indígenas a manera de reivindicación étnica.

[202] Nos referimos a la Guía para la clasificación de los datos culturales de G. Murdock (Outline of Cultural Materials, Human Relations Area Files, 1950).

en los distintos continentes; entre otros. Encontrábamos en estos libros lineamientos acerca de cómo aproximarnos al «otro», cómo delimitarlo para su estudio, cómo estudiarlo y cómo construir categorías que nos permitieran describir con la mayor precisión posible todos los aspectos socioculturales de la «otra» cultura. De esta manera, principios como los de exhaustividad, rigurosidad, objetividad; la visión holística y la profundidad del conocimiento se convertían en los ejes direccionales del etnógrafo. Para alcanzar estos principios se aconsejaba el alejamiento de la propia cultura por un tiempo prolongado; la convivencia con el «otro»; el aprendizaje de su lengua y la participación en las actividades más importantes de su vida. La observación y la observación participante se convertirían en los métodos para la investigación por excelencia.

Con este bagaje de conocimientos y con sólo algunas prácticas en la elaboración y análisis de entrevistas, nos lanzamos a hacer una investigación antropológica. En 1992 tenía clara la temática que quería abordar. En aquel entonces, me atraían las lenguas en general, y las indígenas, en especial. Había estudiado algo de latín, griego, inglés, francés y tenía conocimiento de lexicografía quichua, guaraní y mapuche. La aproximación a estas lenguas me había permitido entender muchos de los aspectos propios de esos «otros» que hablaban dichas lenguas: orígenes, historia, mitos, costumbres, maneras de concebir y estructurar sus mundos; es decir, entendí que habían otras lógicas y otras formas de pensar su realidad.

La presencia de indígenas qom[203] -originarios de la región del Chaco, al noreste de Argentina- viviendo en la ciudad de La Plata (capital de la provincia de Buenos Aires) y manifestando *«querer obtener un pedacito de tierra donde vivir todos juntos para recuperar su lengua y su cultura»,* despertó mi interés planteando los primeros interrogantes para la investigación. ¿Qué razones habían para que una lengua indí-

[203] Se trataba de un barrio en plena construcción, conformado por un grupo de familias que habían migrado directamente del Chaco o del Gran Buenos Aires. El primer acercamiento se hizo con miembros del equipo de investigación de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, de la Universidad Nacional de La Plata dirigido por la Dra. L. Tamagno –al que me incorporé como integrante activa unos meses después– que se encontraba acompañando a las familias qom, registrando el proceso de autoconstrucción de las viviendas y la historia del grupo y analizando los modos en que el mismo se articulaba con los distintos sectores de la sociedad nacional. A esta situación se sumaba el hecho de la migración.

gena continuara siendo hablada después de 500 años de dominación/ subordinación? Y, lo que es más, ¿que fuera usada a más de 1,000 km. de distancia de los lugares de origen y en la ciudad?

En 1993, con el apoyo económico de una beca de la Universidad Nacional de La Plata, pude comenzar la investigación con una orientación sociolingüística profundizando en la cuestión del bilingüismo y en aspectos relacionados con la lengua, la cultura y la identidad. Las técnicas empleadas para el registro consistieron en entrevistas abiertas y semiabiertas, encuestas y observaciones[204] de la vida cotidiana en distintos ámbitos de la comunidad, incluyendo situaciones comunicativas entre adultos, adultos-jóvenes/ niños, jóvenes y niños. La mayoría de las veces, los eventos comunicativos fueron grabados, en otros casos filmados y también registrados en notas de campo en el momento de la ejecución y posterior al evento, según «lo permitieran» las circunstancias.

En mi caso, iniciar el proceso de investigación no fue una tarea difícil. Al ser parte integrante del equipo de investigación de la UNLP, que ya se encontraba trabajando en la zona, me daba cierto «permiso» y reconocimiento en el barrio como para permitirme dialogar, observar y preguntar. Las familias nos abrían las puertas muy amablemente y al vernos ahí todos los días nos consideraban como visitas y amigos. Además, como comencé a tomar clases de la lengua *qom* de manera sistemática con una mujer del barrio, al cabo de un tiempo, dejé de «ser la investigadora» y pasé a ser la «alumna de». No obstante, acceder a la información que buscábamos no era una tarea nada fácil. Preguntar directamente ciertos aspectos de su lengua, cultura e historia les hacía desconfiar de nosotros, nos miraban fijamente y decían: «*¿y para qué querés saber eso vos*?» Esta reacción nos descolocaba un poco e inmediatamente explicábamos nuevamente las razones que nos habían llevado a estar ahí y, sobre todo, que estábamos «apoyándolos en la recuperación de su historia y su cultura». Luego, el comentario que seguía era el siguiente: «*ya han venido muchos lingüistas y*

[204] Entendemos la observación y la observación participante, metodologías propias de la práctica antropológica, en términos de Bourdieu como objetivación participante donde el investigador ejecuta una observación controlada en el sentido de que la manera de tomar contacto con su objeto de estudio y problematizarlo está siempre guiado por ciertas preguntas y una tipología particular construidas para el fin de la investigación (Bourdieu y otros 1975).

antropólogos a preguntarnos de nuestras cosas; se han llevado toda la información y nunca más volvieron. Ellos hicieron sus libros, ganaron plata y nosotros seguimos igual, pobres, sin nada. Ni siquiera tenemos su libro».[205] Al preguntar si sabían los nombres de los científicos que habían estado con ellos anteriormente, nos mencionaban a autores que habíamos consultado previamente antes del trabajo de campo y que constituían estudios emblemáticos en nuestra bibliografía.

Como una manera de resarcir lo reclamado, conseguimos las publicaciones o les llevamos una copia de las mismas. Fue muy enriquecedor cuando al hojear las páginas nos decían que eso que estaba escrito no era así o recordaban momentos transcurridos con aquel investigador y las circunstancias en que obtuvo ese dato; como así también, comparaban nuestra manera de proceder. Lo que es más, encontramos una fotografía del hijo de uno de ellos cuando era chiquito que había sido tomada y publicada sin su consentimiento.

¿Qué nos hacía diferentes a nuestros colegas? ¿Estábamos cometiendo el mismo error? ¿Podíamos considerar la práctica antropológica como una equivocación?...

El hecho de vivir cerca nos facilitó el contacto y la participación en la vida cotidiana y en todas las actividades especiales que se realizaban, tales como reuniones, asambleas, celebraciones, tanto dentro como fuera del barrio. Asimismo, en el equipo de investigación llevamos a cabo algunas tareas como talleres y reuniones con integrantes de la asociación civil, con padres y madres, con jóvenes y niños; con alumnos y docentes de la escuela de adultos; y trabajamos, particularmente, con los niños y las niñas ofreciendo clases de apoyo en una actividad que denominamos Apoyo Escolar.[206] Fuera de los límites del barrio realizamos talleres con docentes, alumnos y padres *qom* en una escuela de la zona. Los talleres y las reuniones junto con los temas

[205] Estas reacciones no las encontramos solamente en el barrio toba de La Plata; también en distintas localidades del Chaco, Formosa (Argentina), tanto con población qom, como con representantes de otros pueblos indígenas (de México, Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala). Se convertía en un reclamo generalizado.

[206] El apoyo escolar consistió en una experiencia de acción e investigación que pretendió no sólo acompañar el proceso de aprendizaje de contenidos escolares, sino también producir conocimiento en conjunto con el fin de mejorar la relación escuela/ comunidad (García y otros 2002). Esto nos permitió efectuar una observación controlada en el marco de lo que se denomina la «lógica experimental» -propuesto y desarrollado por Bourdieu y otros (1975); Mc Kinney (1968); Moll (1993).

propuestos para trabajar no eran impuestos por nosotros, sino discutidos y consensuados con las propias familias tobas. En contadas ocasiones acompañamos también a algunos de los integrantes del grupo a una emisora radial y de televisión, y a conferencias y exposiciones. Y es importante señalar que, a menudo, recibimos llamadas telefónicas por parte de los mismos, con el propósito de alguna solicitud en particular, o sólo para saludarnos y saber cómo nos encontrábamos –si es que nos ausentábamos algunos días- como, así también, obtuvimos visitas en nuestro domicilio particular y en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS). La distancia que había establecido la antropología tradicionalmente con el «otro» se acortaba, al tiempo que las familias *qom* comenzaban a ser sujetos activos y no sólo objetos de la investigación.

Con el tiempo, el contacto constante y el conocimiento de las familias tobas del Barrio «Las Malvinas» (La Plata) nos llevaron a viajar y conocer la región de origen: el Chaco. Viajamos en dos oportunidades –en los años 1998 y 2000– y en ambas ocasiones acompañados por algunas mujeres del barrio y sus hijos pequeños. Nos hospedamos en la vivienda de uno de sus familiares en el Barrio Toba de la ciudad de Resistencia y, luego, realizamos viajes en conjunto por las comunidades del interior de la provincia visitando, principalmente, casas de algunos familiares de nuestros anfitriones y guías y localidades significativas en la historia del pueblo toba, su dinámica y organización. Fuimos a dónde ellos querían ir; dialogamos con la gente y conocimos lugares que ellos querían que conociéramos.

De este modo, a medida que íbamos avanzando en nuestro conocimiento y cumpliendo con los objetivos planteados para la investigación, se profundizaba la relación con nuestros interlocutores.

Reivindicando la práctica antropológica

A medida que la investigación avanzó y fuimos conociéndonos con la gente toba –principales interlocutores– comenzamos a darnos cuenta que estábamos construyendo un diálogo intercultural (Bartolomé 2000; Helberg Chávez 2001). Es decir, un diálogo en el cual se podía dar «la capacidad de brindar aproximaciones valiosas, en la medida que se pueda ver lo que la cotidianeidad hace invisible y se sea capaz de dar cuenta de la alteridad sin 'cosificar' a sus protagonistas» (Bartolomé

2000). Lo que es más, en el momento de observar, describir, analizar e interpretar los aspectos que hacían al bilingüismo y al uso de la lengua materna en gente toba en ciudad, comenzábamos a destacar la necesidad de tener en cuenta no sólo las actitudes y valoraciones que los propios hablantes tenían de su propia lengua y cultura, sino también la valoración que «nosotros» –en el contexto de la sociedad total– damos a estos elementos. Apareció así, en el análisis de la relación lengua/ sociedad, la variable de la desigualdad y, por lo tanto, las del prejuicio y la discriminación. En este sentido, el concepto de interculturalidad junto con las nociones de respeto a la diferencia, equidad, derechos, ciudadanía, relaciones interétnicas entre otras, han jugado un papel importante como enfoque metodológico para nuestra investigación.

En la actualidad, el concepto de interculturalidad –fundamental como práctica pedagógica en los programas de educación bilingüe con poblaciones indígenas (Godenzzi 1996)– se asienta en el reconocimiento de la diversidad como un «recurso» enriquecedor para toda la sociedad. Es decir, una orientación en la que tanto la sociedad dominante como la indígena reconozcan, asuman y apoyen las diferencias étnicas y lingüísticas como factores de enriquecimiento sociocultural y como valiosos recursos para la sociedad en su conjunto (Hamel 1998).

En la práctica intercultural está implícita una propuesta ético-política que busca «perfeccionar el concepto de ciudadanía con el fin de añadir a los derechos ya consagrados de libertad e igualdad ante la ley, el del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos, culturas y grupos étnicos que conviven dentro de las fronteras de las naciones-Estado» (Fuller 2002:10). Es decir, lo intercultural abarca algo más que una simple relación entre individuos o grupos diferentes. El reconocimiento de lo diverso está acompañado por una actitud de mutuo entendimiento e intercambio, que estimula y propicia al enriquecimiento cultural de las partes. Por lo tanto, la verdadera meta de la interculturalidad busca la manera de relacionarse de un modo positivo y creativo, generando un enriquecimiento entre todos (Albó 1999:87), sin que por ello los interactuantes pierdan su identidad o distintividad. De esta forma, entendemos que la interculturalidad es una actitud de apertura, de diálogo horizontal y de enriquecimiento recíproco (Heise, Tubino y Ardito 1994); un deber-ser posible y una utopía realizable (Tubino 2002).

En síntesis, la propuesta intercultural busca generar espacios de liberación y acuerdo en el que no existan «minorías» excluidas de re-

presentación, opinión y capacidad de decisión en los ámbitos de administración del poder; supone el diálogo intercultural que busca el colocarse en el lugar del otro, entenderlo desde su visión de mundo y su jerarquía de valoraciones y, especialmente, aceptar que los diferentes grupos y culturas están interrelacionados, se influencian mutuamente y pueden incluso compartir un proyecto conjunto (Fuller 2002:11).

Estas posiciones, a las que nos adherimos en nuestra práctica, coincidían, de alguna manera, con la línea de investigación del proyecto mayor que comenzó a delinearse en 1992 «Interculturalidad. Etnicidad. Identidad. Indígenas en ciudad»[207] del cual formamos parte y que propone la *construcción del conocimiento junto con la gente toba*. En esta línea, reconocemos que los resultados obtenidos en el proceso de investigación son parte de un trabajo conjunto donde aparecen las preocupaciones y las necesidades, las reflexiones y los saberes, los sueños y las utopías de nuestros interlocutores, al tiempo que dialogamos también con la academia (Tamagno 2001, 2006; Tamagno, García, Ibáñez y García 2005).

El diálogo con la academia implicó el intercambio teórico y de experiencias con colegas antropólogos y lingüistas tanto nacionales como extranjeros, a través de lecturas y el contacto directo mediante la participación en distintos eventos académicos tales como jornadas, congresos, seminarios, talleres, pasantías y reuniones de trabajo. Cabe señalar que en muchos de estos eventos la gente toba participó de una manera activa, conjuntamente con nuestro equipo de investigación, mediante exposiciones orales en mesas redondas o paneles que compartieron con profesionales y otros hermanos indígenas del país y de países vecinos; y, asimismo, presentaron vídeos del barrio y pósteres hechos junto con el equipo de investigación. Tan frecuente y «común» se convirtió esta práctica que, al cabo de un tiempo, no sólo éramos los antropólogos los que invitábamos a la gente toba a estos eventos de nuestra especialidad, sino que se empezó a dar el hecho contrario: eran ellos mismos los que nos invitaban a participar y a acompañarlos a jornadas y talleres organizados por las organizaciones indígenas o por alguna entidad gubernamental o no gubernamental en los que ellos eran los invitados principales.

[207] Proyecto del Programa de Incentivos de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, de la UNLP, dirigido por la Dra. L. Tamagno.

La reflexión y el análisis de la interculturalidad y la práctica antropológica se vieron enriquecidos cuando realizamos una pasantía de dos meses en una universidad mexicana –bajo la tutoría de un antropólogo lingüista– profundizando aspectos teórico–metodológicos en el tratamiento de la problemática del bilingüismo y la educación indígena.[208] Como consecuencia de este cometido, tuvimos la posibilidad, luego, de realizar trabajo de campo en una comunidad *p'urhepecha*, en el Estado de Michoacán, México.[209] Esta experiencia de investigación nos permitió encontrar puntos de encuentros en la práctica etnográfica que estábamos desarrollando con las familias *qom* y, además, daba un paso más en el proceso de investigación.

El proyecto de investigación se desarrolló en el pueblo San Isidro –comunidad mayoritariamente *p'urhepecha*- donde un grupo de profesores indígenas había roto la rutina tradicional de la escuela castellanizadora y había desarrollado un currículo propio en 1995, basado en la lengua *p'urhepecha* y orientado hacia la preservación cultural y lingüística; éste se sustentaba en la alfabetización y enseñanza de todos los contenidos curriculares en lengua indígena durante los primeros años y la introducción paulatina del español como segunda lengua.

La participación de los propios profesores indígenas en el proceso de la investigación se hacía fundamental para reflexionar sobre sus propias prácticas. Esta experiencia nos marcó de una manera particular. Los profesores *p'urhepechas* conformaban nuestro equipo de investigación. A medida que íbamos avanzando en la observación y descripción tanto de las prácticas educativas como de las pautas y prácticas socioculturales y sociolingüísticas de la población *p'urhepecha* de San

[208] La pasantía contó con el financiamiento del Fondo para el Mejoramiento de la Educación y la Ciencia (FOMEC), a través de la UNLP, de septiembre a noviembre de 1998. Fue realizada en la Universidad Autónoma Metropolitana –UAM–Iztapalapa–, bajo la tutoría del Dr. R. Enrique Hamel.

[209] A raíz del trabajo realizado con el Dr. Enrique Hamel durante la pasantía, recibí una invitación para trabajar en el Proyecto «Comunidad Indígena y Educación Intercultural Bilingüe» como investigadora asociada. Realicé trabajo de campo con su equipo en una de las áreas indígenas de investigación, del 15 de febrero al 15 de abril de 1999. Esto me permitió un perfeccionamiento de las tareas propias de trabajo de campo centrando mi análisis particularmente en los principales indicadores etnolingüísticos (uso de las lenguas y vitalidad de la lengua indígena), estableciendo así comparaciones con lo observado en las comunidades tobas. Parte de los resultados de esta investigación fueron presentados en Hamel e Ibáñez Caselli (2000).

Isidro, íbamos analizando e interpretando conjuntamente los datos, descubriendo los aciertos y buscando alternativas para los vacíos. Fue una relación equitativa y de mutuo respeto e intercambio, al punto que nosotros, como investigadores, también participábamos en las reuniones de trabajo de los profesores y tuvimos, por su insistencia, que preparar una actuación con los niños en una de las festividades escolares.[210]

El conocimiento adquirido con la gente *p'urhepecha* de esa comunidad nos permitió comparar situaciones y ampliar aspectos de la problemática indígena latinoamericana en general. Experiencia y datos que fueron compartidos, luego, con la gente toba a través de charlas y exhibiciones del material obtenido en el propio Barrio Toba «Las Malvinas».

Como decíamos al principio, en los últimos años se ha puesto en duda la producción etnográfica. Con respecto a un análisis reflexivo de los procesos de producción de la etnografía podemos destacar el trabajo de Edward Bruner (1986), entre otros, cuyo propósito es entender la etnografía como discurso, como un género de la narrativa; y, aunque con estilos diferentes, los de Nigel Barley ([1983] 1989, [1995] 2000) y Paul Rabinow (1992) en los que se pretende plantear y comprender el propio proceso de investigación a través de una reflexión crítica de los modos y las condiciones en que se produce el saber en la disciplina.

Por el contrario, nuestra investigación parte de una reivindicación de la etnografía, entendida no sólo como «la actitud descriptiva de la ciencia del hombre» (Malinowski [1922] 1973; Nadel 1974; Conklin 1975), «el primer paso de una investigación antropológica» (Lévi-Strauss ([1961] 1984) o como el aspecto de la antropología que dio originalidad y valor científico a esta disciplina, sino como una parte constituyente y clave del quehacer antropológico. Una experiencia en donde al recolectar datos, la teoría y la práctica dialogan y se retroalimentan. En este sentido, la investigación etnográfica concebida como un encuentro con el «otro» es constitutiva de la producción del conocimiento de la disciplina. Y es en el trabajo etnográfico donde esa retroalimentación entre teoría y práctica –que constituye el procedimiento básico del conocimiento científico en general– se hace explícita. Además, la investigación etnográfica resulta un medio de auto-reflexión puesto que el observador es parte integrante del proceso de conocimiento y des-

[210] El trabajo organizado con un grupo de niños y niñas de primer grado consistió en la preparación de un baile típico del sur: El Carnavalito. Experiencia que fue altamente valorada por los profesores y sumamente enriquecedora para los investigadores.

cubrimiento. Es por eso que se dice que en la antropología no existe el «hecho social», sino «hechos etnográficos».[211]

En suma, consideramos que el trabajo de campo constituye la experiencia a partir de la cual se organiza la antropología. El mismo implica tanto el manejo de un conocimiento preciso –metodología, técnicas y teorías propias de la disciplina–, como el establecimiento de un tipo de relación especial con nuestros interlocutores. De modo que «lo que un antropólogo declara haber hallado en el campo está condicionado por lo que se ha dicho o no previamente sobre ese lugar, por las relaciones que establece con el grupo que estudia y con diferentes sectores del mismo, por lo que quiere demostrar –sobre ese grupo y sobre sí mismo– a la comunidad académica para la cual escribe, por su posición (dominante o pretendiente) en el campo antropológico, por el manejo más o menos hábil de las tácticas discursivas con que puede lograr todo eso» (García Canclini 1991:59). Hacer explícitas las condiciones en que se desarrolló dicha experiencia ayuda a entender la relación etnográfica como una perspectiva doble en donde la posición del investigador –personalidad, formación académica, principios, valores, estados de ánimo, prejuicios, etc.– influye sobre las posibles respuestas que obtenga de su interlocutor y viceversa (Panoff y Panoff 1975).

Ahora bien, esta conclusión constituye una respuesta para la academia, mas no para nuestros interlocutores tobas e indígenas en general.

El Inciso 1 del Artículo 31 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) sostiene:

> Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

[211] Ver Peirano (1995).

Creemos que una actitud intercultural, como la ya descripta, y la incorporación de nuestros interlocutores en el mismo proceso de investigación y en todos los pasos –desde la delimitación del objeto de estudio, la definición de los objetivos, la metodología y técnicas a emplear para el registro de los datos, el procesamiento de los mismos para el análisis y redacción del documento final- conforman estrategias que tenemos los científicos sociales para dar una respuesta a la actual demanda de los pueblos indígenas. Lo planteado no es una utopía. Ya hay ciertas experiencias exitosas que se han desarrollado en el marco de dos programas regionales de educación con pueblos indígenas[212] y cuyos resultados pueden ser consultados en Llorente-Kantalsami-Simón (2010). Se trata de consultar previamente, dialogar, hacerlos partícipes del proceso de investigación.

[212] Nos referimos al PROEIMCA Programa de Educación Intercultural y Multilingüe para Centroamérica ejecutado por el PNUD en Guatemala y Honduras y el EIBAMAZ Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú ejecutado por UNICEF –ambos programas financiados por el Gobierno de Finlandia. Los programas tenían un componente de Investigación Aplicada a la EIB a cargo de las principales universidades estatales de esos países. Como asistente de la coordinación regional del EIBAMAZ fui testigo de la construcción regional de un proceso de investigación con pertinencia cultural y la participación de los pueblos indígenas.

Referencias Bibliográficas

Albó, Xavier, «Iguales aunque Diferentes», *Cuadernos de Investigación* 52, Ministerio de Educación – UNICEF – CIPCA, La Paz, 1999.

Barley, Nigel, El antropólogo inocente, España, Ed. Anagrama, 1989,

Barley, Nigel, *Bailando sobre la tumba*, España, Ed. Anagrama, 2000.

Bartolomé, Miguel «En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural», en *Actas CAAS*, Mar del Plata, Argentina, 2000.

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo*, España, Siglo XXI, 1975.

Bruner, Edward, «Ethnography as Narrative», en V. TURNER and E. BRUNER (Eds.) *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Chicago Press, 1986.

Conklin, Harold , «Etnografía», en Llobera J. (Comp.) *La Antropología como Ciencia*, España, Ed. Anagrama, 1975.

Fuller, Norma (Ed.), Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

García, Stella Maris, Liliana Tamagno, M. Amalia Ibáñez Caselli y otros, «Educación/ Diversidad/ Desigualdad. Indígenas Toba más allá de los Territorios de Origen», en CD-Room serie *Educación*, Red NAYA, Argentina, 2002.

García Canclini, Néstor, «¿Construcción o Simulacro del Objeto de Estudio? Trabajo de Campo y Retórica Textual», en *Alteridades*, México, 1991.

García Canclini, Néstor , «Antropólogos Bajo la Lupa. (o cómo hablar de las tribus cuando las tribus son ellos mismos)», en *Ciencia Hoy*, Vol. 4, Nº 20, Set./ Oct. 1992.

Godenzzi, Juan Carlos, «Introducción/ Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e Interculturalidad en América Latina», en Godenzzi, J. C. (Comp.) *Educación e Interculturalidad en América Latina*, Cusco, Perú, CBC, 1996.

Hamel, R. Enrique, «Políticas del lenguaje y estrategias culturales en la educación indígena», en IEEPO (Ed.) *La Educación indígena hoy. Inclusión y diversidad,* Oaxaca, México, 1998.

Hamel, R. Enrique y M. Amalia Ibáñez Caselli, «La lecto-escritura en la lengua propia: Educación Indígena Bilingüe en la región P'urhepecha de México», en *Actas III Jornadas de Etnolingüística*, Departamento de Etnolingüística, Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina, 2000.

Heise, María, Fidel Tubino y Wilfredo Ardito (1992), Interculturalidad. Un desafío, Lima, CAAAP, 1994.

Helberg Chávez, Heinrich, Fundamentación Intercultural del Conocimiento, Programa FORTE-PE, Perú, 2001.
Helberg Chávez, Heinrich, Dimensiones de la realidad, Programa de EIB, Fac. de Educación, UNMSM, Perú, 2007.
Ibáñez Caselli, M. Amalia, *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis Doctoral por la UNLP, Argentina, defendida en 2008 (inédita).
Lévi-Strauss, Claude (1958), Antropología Estructural, Argentina, EUDEBA, 1984.
Llorente, Juan Carlos, Karl Kantalsami y Juan Simón (Ed.), *Complejidades de los procesos de investigación*, Finlandia, Universidad de Helsinki, 2010. https://helda.helsinki.fi/handle/10138/24338 En línea.
Malinowski, Bronislaw (1922), Los Argonautas del Pacífico Occidental, España, Ed. Península, 1973.
Mc. Keaney, John, Tipología constructiva y teoría social, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
Moll, Luis C. (Comp), Vygotsky y la educación. Connotaciones y aplicaciones de la Psicología sociohistórica en la educación, Buenos Aires, Argentina, Aique Grupo Editor, 1993.
Nadel, Siegfred Frederick, Fundamentos de Antropología Social, España, FCE, 1974.
Panoff, Michel y Françoise Panoff, «Para qué sirve la etnografía», en Llobera, J. *op. cit*., 1975.
Peirano, Marisa , A Favor da Etnografia, Brasil, Relume-Dumará, 1995.
Rabinow, Paul , *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, España, Júcar Universidad,1992.
Tamagno, Liliana, *Nam Qom hueta'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata, Argentina, Ed. Al Margen, 2001.
Tamagno, Liliana, «Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas», en *Suplemento Nº 39 del Boletín Diario de Campo* - Coordinadora Alicia Barabas, México, CONACULTA – INAH, 2006.
Tamagno, Liliana, Stella Maris García, M. Amalia Ibáñez Caselli, M. del Carmen García, Carolina Maidana, Marcela Alaniz y Verónica Solari Paz, «Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria», en *Rev. Argentina de Sociología* (RAS), nov.-dic., año/vol. 3, Nº 5, 2005.
Tubino, Fidel «Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva», en Fuller, N. (Ed.) *op. cit.*, 2002.

AUTORES

Agustina Altman

Profesora en Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) y Doctoranda en Antropología (FFyL, UBA). Actualmente, se encuentra investigando el proceso social de la conformación del campo religioso evangélico entre los mocoví del suroeste de la provincia del Chaco, incorporando a su análisis las modalidades históricas y culturales particulares que han adoptado entre este grupo aborigen los procesos de 'conversión' religiosa. E-mail: a_altman@hotmail.com

Camila Mainardi

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista «Júlio de Mesquita Filho».

Carolina Andrea Maidana

Licenciada en Antropología y Doctoranda de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, donde es auxiliar docente de Antropología Sociocultural I. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e integrante del Equipo de Investigación del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) . Actualmente, se encuentra investigando los procesos de territorialización de los migrantes Toba (Qom) a las grandes urbes.

Ana Cristina Ottenheimer

Licenciada en Antropología. Doctoranda en Ciencias Sociales y de la Carrera de Especialización en Políticas Sociales, UNLP. Docente de las Cátedras Antropología Soiocultural I (FCNyM) y de Antropolo-

gía Cultural y Social (Fac. de Psicología). Profesora adjunta a cargo del seminario «Soberanía Alimentaria, movimientos sociales y universidad, Fac. de Trabajo Social. Investigadora del LIAS-FCNyM. Ha trabajado sobre la problemática de la enseñanza, especialmente en el nivel superior y en enseñanza no formal con sectores populares. Actualmente investiga sobre las políticas estatales hacia afrodescendientes y pueblos originarios.

Eufracia Rossi

Referente y líder indígena. Pertenece a la Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom de la ciudad de La Plata. Pilar de la dinámica comunitaria de los nucleamientos de familias qom de dicha ciudad.

Cecília Maria Vieira Helm

Professora aposentada da Universidade Federal do Paraná; Membro da Academia Paranaense de Letras; Livre-Docente em Antropologia Social; Pós-doutorado em CIESAS-INAH, México-DF; Bolsista produtividade em pesquisa, PQ, CNPq; Tem livros, capítulos de livros, artigos sobre Relações entre índios e não-índios no Sul do Brasil; Movimentos indígenas no Paraná; Projetos hidrelétricos e povos indígenas no Paraná; Laudos periciais antropológicos; Memória da Antropologia no Paraná; Membro do corpo docente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFPR, Brasil. Especializou-se em Etnologia indígena, realizou pesquisas entre os Kaingang, os Guarani e os Xetá localizados no Paraná.

Edmundo Pereira

Antropólogo. Doutor pelo PPGAS-Museu Nacional/UFRJ com tese dedicada às relações entre processos rituais e políticos em contextos de conflito entre os Uitoto-murui do rio Caraparaná, Amazônia colombiana. Pesquisador do Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED) do Museu Nacional/UFRJ onde é co-editor da Coleção Documentos Sonoros do Museu Nacional. Professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

Josefina Racedo

Psicóloga egresada de la UNT (1966) y Psicóloga Social (1971) Sufrió la cesantía de su cargo docente universitario por la dicta-

dura militar de 1976 a 1984. Actualmente es Profesora Titular de Psicología Social en la Fac. de Psicología y Directora del Instituto CERPACU en la Fac. de Filosofía y Letras, ambas por concurso, en la UNT. Es directora de Proyectos de investigación CIUNT, evaluadora de Proyectos UBA y UNLP. Ha realizado investigaciones del patrimonio cultural de la Región NOA desde 1985. Es Directora Académica de la Maestría en Psicología Social de la UNT, desde 2000 y Coordina Proyectos de Voluntariado Universitario desde 2007 en la UNT. Ha recibido numerosos premios por su labor en el campo de la cultura. El libro Crítica de la Vida Cotidiana en Comunidades Campesinas recibió el 2do Premio Nacional de Antropología en 1992. Es autora y co-autora de libros, escribe en distintas publicaciones científicas y culturales y dirige la Revista de cultura arte e ideas La Marea desde su fundación en 1996. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y también como organizadora y miembro de sus comités científicos. Ha realizado viajes al exterior como becaria o como docente invitada y es asesora por elección de las Comunidades Indígenas del Valle de Tafí.

Ovídio Lemos Barreto

Kũmu e Bayá descendente da sociedade exolingüística Tukano[213], com identidade patrilinear Tukano. Fala as línguas Tukano, Desana e português. É hoje principal autoridade de conhecimento entre os pajés do clã ¥remirï Sararó em Manaus[214].

[213] Utilizamos a noção de sociedade exolingüística para apresentar a idéia de uma sociedade formada por identidades patrilineares falantes de línguas próprias ao seu grupo de ascendência. Entre estas identidades patrilineares está a Tukano. Quando nos referirmos à sociedade exolingüística Tukano estaremos nos remetendo às identidades patrilineares em relação. Entre os autores temos ascendentes patrilineares Tukano, Tuiuka, Desana, Piratapuia, Carapanã e Tariana. Segundo as etnografias, podemos ver que cada unidade exogâmica, vista pela perspectiva da patrilinearidade, era identificada como falante de uma língua, ainda que se observasse no cotidiano diversas línguas faladas pelas mulheres que descendiam de diferentes ascendentes patrilineares e, portanto, diferentes identidades exogâmicas que falavam diferentes línguas (C. Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983: 86-104). Por outro lado, observando a vida social pela perspectiva da ascendência materna, esta constitui o elo de ligação entre as identidades firmadas pelos ascendentes masculinos, as identidades patrilineares exogâmicas (De Souza, 2011).

[214] Estando o Kũmu Ovídio presente na cidade, os outros parentes recusam-se a dar entrevistas.

Esmerinda Trindade da Silva

Pajé descendente das sociedades exolingüísticas Tukano e Aruak, com ascendência paterna Tukano. Fala as línguas Tukano, Piratapuia, língua geral e português. Com 90 anos de idade é a mais velha do grupo de autores e também entre os descendentes do clã Yögã. Conhecedora das práticas religiosas Católicas, Evangélicas, do Candomblé e Umbanda, bem como iniciações à pajelança, práticas de reza e conhecimentos fitoterápicos entre Tukano, Piratapuia e Baré.

Otacila Lemos Barreto

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, especialista em Etnodesenvolvimento, e Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Descendente da Família da sociedade exolingüística Tukano, com ascendência paterna Tukano, clã ¥remirï Sararó. Fala e escreve em Tukano e português. Professora da Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino do Estado do Amazonas. Membro do grupo de pesquisa: Questão Social e Assistência Social no Amazonas - UFAM, do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Maria da Conceição de Abreu Oliveira

Filha de Iansã e Oxóssi, Yalorixá do Candomblé Nação Keto Obá Tundegi cruzada com Umbanda. Médium nas Vinte e Uma Linhas conforme a Aracria da Sacerdotisa Graça de Xangô[215,216.]

Justino Melchiol Pena

Descendente da sociedade exolingüística Tukano, com ascendência paterna Tukano, clã Pamopoã. Iniciado Kũmu e Bayá no período de

[215] Todas as palavras em Yorubá, idioma falado no Candomblé, assim como palavras em língua portuguesa que se referem às práticas e cosmologias do Candomblé e Umbanda, tendo simultaneamente outros significados na língua portuguesa, serão escritas, neste texto, com letra maiúscula, por exemplo: Casa/casa, Terreiro/terreiro, Filhos/filhos, Mãe/mãe, Pai/pai. Para uma referência à poética Yorubá, ver Risério (1996).

[216] Para uma definição das categorias, nomes de Orixás e espíritos no Candomblé e Umbanda ver Cacciatore (1977).

sua vida adulta. Fala Tukano e português. Membro fundador da Associação de Arte e Cultura Indígena do Amazonas - AACIAM, Grupo Bayaroá.

Jakeline De Souza

Pehkáso, branca. Bacharel em Musicoterapia pela Faculdade de Artes do Paraná, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS - da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Pesquisadora colaboradora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA. Membro dos grupos de pesquisa Endemias em Áreas Indígenas da Amazônia Brasileira (INPA) e Núcleo de Estudos sobre Saúde e Saberes Indígenas (NESSI), do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. d.s.jakeline@gmail.com

María Amalia Ibáñez Caselli

Ha obtenido los títulos de Doctorado en Ciencias Naturales, con la orientación en Antropología Social por la Universidad Nacional de la Plata (Argentina) y de Maestría en Ciencias Sociales, con mención en Educación Bilingüe y Lenguas Indígenas, por la FLACSO (Ecuador) en convenio con el Centro Bartolomé de las Casas (Perú). Ha desarrollado sus trabajos de investigación en torno a la problemática de la lengua y la identidad en indígenas tobas de Argentina migrantes en la ciudad, como así también en el desarrollo de la educación bilingüe e intercultural para y con poblaciones indígenas de Argentina, en general, y de la provincia del Chaco, en particular. Ha participado también en proyectos de investigación en México y Perú. Recientemente, se ha desempeñado en el área de Educación de UNICEF participando como Asistente Técnico de la Coordinación Ejecutiva Regional del Programa de Educación Intercultural Bilingüe para la Amazonía de Bolivia, Ecuador y Perú (EIBAMAZ) –programa de cooperación entre UNICEF y el gobierno de Finlandia.

Liliana Tamagno

Master of Arts del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Upsala, Suecia. Doctora en Antropología de la Universidad Nacional de La Plata, donde es profesora titular de Antropología Sociocultural I. Investigadora del Consejo Nacional de Investigacio-

nes Científicas y Técnicas (CONICET). Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS). Actualmente dirige la Línea de Investigación «Identidad, etnicidad, interculturalidad. Indígenas en la ciudad», es autora de tres libros y de numerosos artículos en revistas y libros de la especialidad.

Julia Gómez

Referente y líder indígena. Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom de la ciudad de La Plata. Presenta una interesante formación acompañando a sus mayores en el conocimiento de las comunidades/localidades del interior del país, fundamentalmente de las provincias de Chaco y Formosa. Pilar de la dinámica comunitaria de los nucleamientos de La Plata.

ISBN: 978-950-34-0764-6